Guilherme Pedro de Godino

Lectura Thomasina

Prólogo e distinções 1-27 do Primeiro Livro

Magister Thomistarum

Prólogo.

Questão primeira. Se a sagrada teologia é ciência.

Pergunta-se sobre a sagrada teologia, se ela é ciência. E argumenta-se que não, porque não há ciência acerca dos particulares. A teologia é deste tipo; logo, etc.

Além disso, no livro I dos Posteriores se diz que a ciência procede de princípios por si evidentes; mas os princípios da teologia não são conhecidos por todos; logo, etc.

Em contrário: Agostinho, no livro IX Sobre a Trindade, diz que a teologia é ciência das coisas pertencentes à salvação humana; logo, etc.

Respondo: Acerca desta questão, deve-se proceder assim: primeiro será exposta a opinião daqueles que negaram absolutamente que ela seja ciência; segundo, a opinião dos que afirmam que ela é ciência, mas de modo insuficiente; terceiro, a opinião dos que expõem e afirmam a verdade a seu respeito.

Quanto ao primeiro artigo, deve-se saber que alguns dizem que a sagrada teologia de modo algum é ciência, e provam isso de muitas formas.

Primeiro, pela razão dos princípios, assim: toda ciência procede de princípios verdadeiros, necessários e manifestos ao que deduz, segundo o Comentador no livro VIII da Física. Mas os princípios da teologia não são assim, pois são os artigos da fé, que de modo algum são manifestos nem evidentes; logo, não geram o hábito da ciência; portanto, etc.

Além disso, em segundo lugar, argumentam pelo lado dos atos, assim: dos atos de um hábito nunca nasce diretamente outro, porque dos atos da temperança nunca nasce o hábito da fortaleza. Mas os atos a partir dos quais se gera o hábito da teologia são atos de fé e não de ciência, pois os atos da fé consistem em crer, e os da ciência em conhecer clara e evidentemente; logo, etc.

Além disso, em terceiro lugar, argumentam pelo lado dos hábitos, assim: o hábito ao qual se dá mais assentimento pela autoridade de quem fala do que pela evidência da coisa em si não é ciência, porque, segundo o Comentador no livro II da Física, a ciência é hábito verdadeiro por si e não por acidente. Ora, o hábito da teologia é desse tipo, porque o teólogo, por mais sutil e letrado que seja, dá mais assentimento aos artigos da fé pela autoridade da Sagrada Escritura que fala do que por alguma ciência.

Além disso, em quarto lugar, argumentam assim: se a teologia fosse ciência, então a conclusão nela seria sabida. E, se fosse sabida, então seria mais conhecida que os artigos, o que é impossível, porque no livro I dos Posteriores se diz que é necessário que os princípios sejam mais conhecidos que a conclusão. Ora, todo teólogo adere pela fé à conclusão assim como aos princípios.

Além disso, em quinto lugar: tudo o que é cognoscível é demonstrável, como se diz no livro I dos Posteriores. Logo, pela destruição do consequente: o que não é demonstrável não é cognoscível. Mas as conclusões desta ciência não podem ser demonstradas; logo, não haverá ciência sobre elas.

Além disso, em sexto lugar, argumentam assim: a ciência é daquilo que é em toda parte. Mas a fé não é em toda parte, porque, segundo o Apóstolo aos Romanos, "a fé não é de todos"; logo, etc.

Além disso, em sétimo lugar, argumentam assim: se se disser que a teologia é ciência subordinada à ciência dos bem-aventurados, porque dela recebe os princípios – em contrário: a ciência subalternante e a subalternada podem estar juntas na mesma pessoa, pois o mesmo pode ser geômetra, astrônomo, aritmético e músico. Mas esta ciência não pode estar ao mesmo tempo em alguém junto com a ciência dos bem-aventurados; logo, não recebe dela os princípios, e, consequentemente, não será ciência.

Por essas razões e semelhantes, alguns dizem que a teologia não é ciência. Mas essa opinião de modo algum pode se sustentar, porque esses tomam a ciência de modo demasiado estrito e se enganam neste nome de ciência. Não sabem, com efeito, o que é requerido para que algo seja ciência, ou em que sentido se pode salvar que algo seja ciência. Pois, segundo o Comentador no livro II da Metafísica, algumas coisas carecem de certeza de cognoscibilidade de dois modos: ou por causa da sua demasiada grandeza, como Deus e as substâncias separadas – cujo defeito de cognoscibilidade não é da parte delas, mas da fraqueza de nosso intelecto; ou por causa do defeito de sua atualidade, e esse defeito é da parte das coisas em si, como o movimento, o tempo e a matéria, e semelhantes. No entanto, não obstante esse defeito, há ciência sobre eles, chamada física ou natural, e é ciência verdadeira, embora sobre essas coisas não possa haver verdadeira demonstração por causa da pequenez de sua atualidade. Logo, muito mais será ciência a sagrada teologia, porque seu defeito de cognoscibilidade não é de sua parte, mas da fraqueza de nosso intelecto. Que tipo de ciência ela é será dito no terceiro artigo, e então essas razões serão respondidas.

Em segundo lugar, deve-se saber que alguns dizem que a sagrada teologia é propriamente e simplesmente ciência, porque procede de princípios por si evidentes também ao teólogo viador, não que os princípios sejam evidentes em si, mas tornam-se evidentes por uma

certa luz sobrenatural infusa, que é infundida no teólogo doutor. Logo, semelhantemente, essa luz sobrenatural faz ver clara e evidentemente os princípios sobrenaturais, como os artigos da fé, e, consequentemente, as conclusões deles deduzidas. E essa luz, dizem, é mais clara que a da fé e menos clara que a da glória.

Acerca dessa opinião, procedem assim: primeiro provam que essa luz é possível e até necessária; segundo, que ela causa ciência; terceiro, que essa luz pode coexistir com a luz da fé.

Provam a necessidade dessa luz pela autoridade e pela razão. Pela autoridade de Agostinho, sobre aquilo de João 1: "Era a luz verdadeira", onde ele diz que uma coisa é a luz para crer, outra a luz para entender. E a essa autoridade concorda aquilo de Isaías 7, onde nossa tradução tem: "se não crerdes, não permanecereis"; outra tradução tem: "não entendereis".

Em segundo lugar, provam o mesmo pela razão, assim: Deus não provê menos às suas criaturas do que a natureza aos seus efeitos; mas a natureza provê não só para aquilo que serve à subsistência de seus efeitos, mas também para o que serve para resistir aos contrários, como cabelos e unhas. Logo, Deus também proverá aos teólogos doutores daquilo com que possam resistir aos falsos erros, o que não pode ser feito senão por alguma luz mais alta que a da fé.

Em segundo lugar, provam que essa luz causa ciência, assim: porque a luz sobrenatural, em relação às coisas sobrenaturais, pressuposta a fé, não poderá menos do que a luz natural em relação às coisas naturais, pressupostos os sentidos e a imaginação. Mas a luz natural do intelecto agente faz ver clara e simplesmente saber os princípios naturais e as conclusões deles deduzidas. Logo, semelhantemente, a luz sobrenatural fará ver clara e evidentemente os princípios, como os artigos, e, consequentemente, as conclusões deles deduzidas. E a essa razão parece concordar expressamente a autoridade de Agostinho, A Volusiano, onde diz: "professo a fé católica e, por ela, presumo chegar à ciência certa".

Em terceiro lugar, provam que essa luz pode coexistir com a obscuridade da luz da fé, porque a luz da profecia coexiste com a luz da fé e, no entanto, é infusa. Assim também será com essa.

E também provam isso por exemplo: suponha-se que um camponês e um astrólogo estejam juntos em uma casa; o astrólogo sabe com ciência certa que logo haverá um eclipse e diz isso ao camponês. Então o camponês tem sobre isso apenas a fé. Se ambos saem da casa e veem o eclipse acontecer, então ambos têm evidência. Mas distinguem aqui duas evidências: a da inteligência e a da visão. Assim, essas três coisas se ordenam: fé, evidência da inteligência e evidência da visão. E assim vale o exemplo para o proposto: o astrólogo tem sobre o eclipse a evidência da inteligência e o camponês apenas a fé; mas, quando

ambos veem, têm a evidência da visão. Assim, dizem no proposto que os fiéis simples têm apenas fé sobre os artigos, os teólogos têm evidência da inteligência, mas na pátria todos terão juntos a evidência da visão.

Mas essa opinião falha em tudo. Primeiro, porque supõe uma certa luz sobrenatural, o que é fictício e falso, porque não há luz mais alta nesta vida que a da fé, que é comum a todos os fiéis, de modo que também o conhecimento que se tem no arrebatamento ou qualquer outro, mesmo de qualquer dom, se conclui sob a luz da fé, como diz Dionísio, no capítulo 1 da Hierarquia Celeste: "De nenhum modo nos é possível receber o raio divino senão velado pela variedade dos véus sagrados". Ora, é certo que o bem-aventurado Dionísio foi grande teólogo e, no entanto, sem o véu que pertence ao enigma da fé, não entendeu.

Além disso, outros mestres, tão grandes e maiores que esses, contradizem, nada sentindo acerca dessa luz, o que seria um grande inconveniente, que tão nobre hábito lhes fosse oculto, pelo qual outras coisas se manifestam e se conhecem, como argumenta o Filósofo no livro dos Posteriores.

Além disso, nem os próprios que assim dizem podem mostrar que veem mais claramente os artigos que outros. Nem vale o que dizem em segundo lugar, que essa luz causa ciência, porque então a fé seria supérflua, nem o homem assim poderia merecer, porque "a fé é argumento das coisas que não aparecem" e "não tem mérito se a razão humana lhe dá experiência", segundo Gregório. Mas a ciência faz assentir a algo pela evidência da coisa em si.

Nem vale o que dizem em terceiro lugar, que essa luz pode coexistir com a da fé, porque a fé nada mais é do que firme adesão, pela qual alguém assente a uma conclusão somente pela autoridade de quem fala. Se, portanto, se tivesse por tal luz um conhecimento evidente dos artigos, não seria necessário crer pela autoridade de quem fala, e, consequentemente, se excluiria a necessidade de ter fé.

Logo, deve-se responder às razões deles em ordem. Quando dizem no primeiro artigo que uma coisa é a luz para crer, etc., deve-se dizer que Agostinho distingue aí a luz da via da luz da pátria. Donde o sentido: uma é a luz para crer enquanto estamos na via, isto é, a fé; outra é a luz para entender quando estaremos na pátria, isto é, a luz da glória.

À autoridade de Isaías, deve-se dizer que aí se toma "entender" por qualquer apreensão; e o sentido é: não podeis apreender as coisas divinas se não tiverdes fé e não crerdes.

À razão, deve-se dizer semelhantemente que Deus provê a seus teólogos, isto é, iluminando seu intelecto para resistir aos hereges; não que tenham outra luz, mas seu intelecto é mais

claro do que nos outros homens pela maior condução que têm do conhecimento das coisas sobre as quais pode haver ciência.

Do mesmo modo, à razão do segundo artigo, pela qual provam que essa luz causa ciência, deve-se dizer que a razão procede bem se por essa luz sobrenatural se entende a luz da glória, e não de outro modo.

À autoridade de Agostinho, deve-se dizer que é verdadeira na pátria.

Do mesmo modo, ao que se diz no terceiro artigo, deve-se responder: ao primeiro, acerca da luz da profecia, que, se é luz, no entanto coexiste com a fé quanto ao hábito, assim como o arrebatamento; e assim também aquela luz, se existisse, poderia coexistir com a fé quanto ao hábito. Mas foi provado que de modo algum pode existir.

Ao exemplo do camponês e do astrólogo, deve-se dizer que não é pertinente, porque ali se trata de visão corporal. Além disso, a inteligência que o astrólogo tem do eclipse exclui totalmente a fé, e assim o exemplo é contra eles.

E aquilo que distinguem de evidência da inteligência e da visão nada vale, porque isso pertence à visão corporal. Se, porém, comparas essas duas coisas ao intelecto, como convém no proposto, vale menos ainda, porque aquilo que entendo evidentemente no intelecto, disso tenho visão intelectual. Logo, essa opinião não vale.

Quanto ao terceiro ponto principal, deve-se saber que é a terceira e verdadeira opinião do venerável doutor Tomás, que diz que a sagrada teologia é ciência subordinada à ciência de Deus e dos bem-aventurados.

Sobre o que deve ser observado, que a ciência pode ser considerada de dois modos. De um modo estrito e em seu próprio ser mais perfeito, como a recebe o Comentador sobre o II da Física, que a ciência é o hábito verdadeiro das conclusões deduzidas de princípios necessários e manifestos para quem deduz, e segundo que todas as condições postas no livro dos Posteriores se verificam nela. Assim não é ciência, assim como muitas outras também não são ciência por esse modo, como a física e a moral. Pois somente as ciências matemáticas podem ser chamadas de ciências, nas quais os princípios são mais conhecidos pela luz natural em relação às conclusões.

De outro modo, pode-se tomar ciência, segundo que o nome soa de “saber”, que desce de “aprender”, como diz Isidoro no início das Etimologias. E assim, quanto à razão da ciência, existem duas: uma, relativamente às conclusões, ou seja, que delas se deduzam algumas conclusões; outra, relativamente aos princípios, que sejam aceitos com certeza. E se não são em si, como acontece nas primeiras ciências, basta, entretanto, que na ciência superior

estejam certificadas, como acontece nas ciências subalternas. E assim, a teologia é ciência, e desse modo é aceita a ciência no VI Ética, onde o Filósofo diz que a ciência é a partir do que é previamente conhecido e creído. Embora os princípios desta ciência, segundo se aceitam, sejam por si mesmos não evidentes e apenas cridos, assim também as conclusões, no entanto, são previamente conhecidas na ciência dos bem-aventurados. E assim, aceitando-se a ciência comumente, ainda assim a teologia é verdadeiramente ciência, porque, segundo o Filósofo na I Metafísica, "o sinal do cientista é poder ensinar". E isso ocorre bem na teologia. Daí o Apóstolo II a Timóteo 1: "Fui constituído doutor e mestre dos gentios". E embora falte evidência em seus próprios princípios, isso não se deve a defeito deles, mas ao nosso defeito. Nem isso diminui sua dignidade, assim como também vemos na metafísica, que por causa da grandeza do seu sujeito recorre menos a demonstrações do que as ciências do quadrivium. E, no entanto, é muito mais digna que elas e não só é ciência, mas é a cabeça das outras, daí também ser chamada sabedoria. E por isso, assim como outras ciências são verdadeiras ciências, que se apoiam na luz natural para todos que usam a luz natural, assim esta ciência é ciência para todos que se apoiam na luz da fé.

Convém, porém, advertir sobre a luz da fé, que não deve ser imaginada como algo que manifeste o crível, como a luz do sol manifesta cores. Mas chama-se assim de certo modo luz, porque através dela se inclina o intelecto humano a assentir nas coisas que são da fé, assim como alguém, através do hábito das virtudes, se inclina para o que é virtuoso.

Mas, contra o que foi dito, alguns objetam assim: no I dos Posteriores, sobre o mesmo princípio, sobre o qual a ciência subalternante diz "por que", a ciência subalternada diz sobre o mesmo, porque é assim, e isso não supõe nada, e se supusesse ou acreditasse em qualquer coisa, não seria ciência, mas mais fé ou opinião.

Além disso, em segundo lugar, provam isso pelo exemplo, de dois modos: segundo o Filósofo no II da Física, um cego pode silogizar sobre cores, mas não ter ciência; assim, por mais que creia a alguém que diga "por que a alvura se separa", e como se separa, e não pode perceber isso pelos sentidos, porque é assim, jamais poderá ter ciência disso. Assim também o teólogo, porque nem "por que" nem "porque" sabe sobre os artigos da fé, logo é impossível que a teologia seja ciência, mesmo subalterna.

Além disso, em terceiro lugar, provam pelo outro exemplo: é certo que a águia vê mais claramente a luz do sol do que o homem, e o homem mais do que a coruja; no entanto, não se diz que a visão de um subalternará a de outro; logo, de modo semelhante no proposto, pelo fato de que os bem-aventurados veem a luz mais claramente que os teólogos em via, não se dirá que a teologia se subalternará à ciência dos bem-aventurados. Mas, se inspecionadas cuidadosamente, essas instâncias não concluem.

Convém advertir que uma ciência é dita subalternar outra de três modos: ou pela razão do sujeito, ou pela razão do modo, ou pela razão do fim. Os dois primeiros modos são postos pelo Filósofo no I dos Posteriores, o terceiro no I da Ética. Quanto ao sujeito, uma ciência é subalterna quando trata de um sujeito mais abstrato e simples, enquanto a subalternada trata de sujeito mais concreto; assim, a geometria, que trata da linha em si, subalternaria a perspectiva, que trata da linha visual, e a harmônica, que trata do som em si, subalternaria a música usual, que trata do som relativo ao número. Quanto ao modo, a ciência subalterna é a que trata de um modo mais elevado em relação à outra, que não é de modo tão elevado, como a astrologia, que prevê futuras tempestades a partir da conjunção das estrelas, e o mesmo vê o marinheiro, mas a astrologia por causa (porque as estrelas se juntam em um signo gelado), o marinheiro pela experiência diária. Quanto ao fim, a ciência subalterna é aquela a cujo fim se ordena outra ciência, e assim diz o Filósofo no I da Ética: porque o fim da frenefática se ordena ao equestre, e o fim equestre ao militar, portanto a frenefática se subalternaria à equestre e a equestre à militar.

Mas se se disser que isso deve ser entendido como se essas ciências servissem umas às outras, isso não vale, porque pelo serviço não se pode entender a subalternação, senão pela razão de superior e inferior. Pois, porque o animal é superior ao homem e inferior ao corpo, chamamos sua espécie subalterna, e isso se insinua no texto, que uma das ciências é subalterna.

Digo, portanto, que nem pelo primeiro nem pelo terceiro modo a teologia se subalternará à ciência dos bem-aventurados. Não pelo primeiro, porque Deus é sujeito em ambos, nem pelo terceiro, porque em ambos o fim é o mesmo, ou seja, Deus.

Mas apenas pelo segundo modo esta ciência se subalternará à ciência dos bem-aventurados, porque lá é vista de modo mais elevado, ou seja, pela luz da glória, aqui, pela luz enigmática, ou seja, da fé. Embora seja essencial à ciência subalterna que determine o sujeito de modo mais elevado do que a ciência subalterna, isso pode ocorrer de dois modos: de um, porque a ciência subalterna diz “porque” e a subalterna “é”, e isso acontece nas ciências que procedem pela luz natural da razão; de outro modo, porque aquilo que é obscurecido na ciência subalterna é claramente conhecido na ciência subalterna. Mas, como o Filósofo não sabia como os fiéis em via conhecem Deus através da luz da fé de forma obscura e enigmática e como na pátria conhecem de forma clara e manifesta, por isso não colocou este modo. E assim se entende a resposta aos argumentos.

Ao primeiro, diz-se que isso é verdadeiro para as ciências que procedem pela luz natural. Nem o exemplo vale, porque o cego poderia ter ciência das cores por revelação, como também os artigos são recebidos.

Ao terceiro, diz-se que seria verdadeiro se a visão derivasse da visão, como acontece na visão em que vemos Deus e os bem-aventurados; não é por causa do fato de a águia ver claramente e a coruja obscurecidamente, portanto não é semelhante.

Quanto aos argumentos da primeira opinião: ao primeiro, diz-se que isso só é verdadeiro quando a ciência é tomada em seu ser mais perfeito, e não no proposto, como foi dito.

Ao segundo, diz-se que, embora pelo ato de um hábito nunca se gere por si mesmo o ato de outro hábito de modo que um se torne outro, isso ocorre bem dispositivamente, na medida em que um dispõe para o outro; portanto, o argumento procede de falsa imaginação.

Ao terceiro, diz-se que isso poderia ter verdade nas ciências conhecidas pela luz natural, não aqui, como foi dito; nem isso diminui sua dignidade, e seria vão buscar prova de fé, já que é por gratuita infusão.

Ao quarto, diz-se que o teólogo, possuindo essa ciência, conhece e crê na conclusão teológica, porque, se considerada a conclusão sob sua razão própria, ou seja, apenas pelo significado dos termos, assim a crê. Mas se considerada como dedução dos princípios teológicos, ou seja, dos artigos, então é ciência, e nisso o teólogo difere do fiel simples, porque crê na conclusão como nos princípios, mas o teólogo conclui por si mesmo a partir dos princípios com certeza, sem crer nisso de outrem, como vemos que o dialético sabe probabilisticamente que sua conclusão é provável.

Ao quinto, diz-se que as conclusões desta ciência, como são demonstradas, assim são conhecidas; e são demonstradas, porém não estritamente no sentido de demonstração, assim também são conhecidas.

Ao sexto, diz-se que isso se deve ao defeito não da fé, mas dos homens, nem isso diminui sua dignidade, assim como se alguém rejeitasse outras ciências, ainda assim seriam ciências. A fé, quanto a si, é proposta a todos, segundo Marcos: “pregai o evangelho a toda criatura”.

Ao sétimo e último, diz-se que isso acontece nas ciências humanas porque se apoiam na mesma luz. Mas nossa teologia e a ciência dos bem-aventurados possuem luzes diferentes, ou seja, da graça e da glória, que não se compatibilizam simultaneamente, nem isso prejudica a subalternação, como foi dito.

Quanto aos argumentos sobre a questão: diz-se ao primeiro que quanto aos singulares nesta ciência não se determina principalmente, mas são apenas introduzidos como exemplo da graça, como é costume nas morais.

Ao segundo, fica evidente pelo que foi dito.

Questão Segunda. Aqui se pergunta sobre o sujeito da teologia.

Pergunta-se, em segundo lugar e principalmente, se Deus é o sujeito nesta ciência. E parece que não, porque, acerca do sujeito, é preciso pressupor o que é e que é, como se diz no I dos Posteriores. Mas esta ciência não pressupõe acerca de Deus o que Ele é, pois, segundo Damasceno, é impossível dizer o que é Deus. Logo, etc.

Em contrário: Aquele é o sujeito numa ciência, sobre o qual se trata na ciência. Mas nesta ciência o discurso é sobre Deus. Logo, etc.

Respondo: Acerca desta questão há três coisas a considerar: primeiro, como diferem matéria e sujeito; segundo, de que modo Deus é sujeito nesta ciência; terceiro, qual seja o modo de proceder acerca deste sujeito.

Quanto ao primeiro artigo, saiba-se que matéria e sujeito diferem nisto: porque a matéria está em potência tanto para a forma substancial quanto para a acidental; o sujeito, porém, está em potência apenas para a forma acidental. Assim, a madeira e um ente qualquer em ato estão em potência para a forma de um arco ou de um banco. Do mesmo modo, em lógica, pode-se chamar "matéria" da proposição qualquer dos extremos, seja aquele que se põe da parte do sujeito, seja aquele que se põe da parte do predicado; mas sujeito chama-se apenas um dos extremos, aquele que é posto como sujeito na proposição. Donde matéria e sujeito diferem como superior e inferior, porque tudo o que é sujeito é matéria, mas não se converte.

Portanto, quanto ao proposto, saiba-se que, em uma ciência, pode-se chamar "matéria" a tudo de que nela se determina ou trata. Mas sujeito chama-se apenas aquilo que, antes da ciência, é previamente conhecido em geral, do qual se pressupõe o que é, dito pelo nome, e que é; mas, pela ciência, se investiga em especial.

Quanto ao segundo artigo principal, saiba-se que todos concordam que Deus é o sujeito nesta ciência, mas, quanto ao modo de ser Ele sujeito, entre outros há duas opiniões solenes. Alguns dizem que Deus é sujeito nesta ciência, não absolutamente, mas sob certa razão especial, a saber, enquanto glorificador. E ainda que possam existir várias razões especiais, melhor se diz sujeito sob a razão já dita, porque todas as outras se reduzem a ela, uma vez que tudo o que o homem adquire da teologia, ordena-se àquela glória, na qual Deus é perfeitamente conhecido.

E provam essa opinião de muitos modos. Primeiro assim: uma ciência não tem consideração mais ampla ou comum que seus princípios. Mas os princípios da teologia, a saber, os artigos da fé, todos se tomam acerca de Deus sob uma razão especial, isto é, não visto ou crido. Logo, Deus não pode ser sujeito na teologia, senão sob uma razão especial.

Provam o mesmo em segundo lugar assim: uma ciência especial deve ter sujeito sob razão especial, porque o sujeito deve ser proporcionado à ciência; mas a teologia é ciência especial. Logo, etc. E se considerasse Deus sob razão comum, ou absolutamente enquanto ente, não se diferenciaria da metafísica.

Além disso, em terceiro lugar, assim: é certo que de Deus, tomado absolutamente, pode-se demonstrar que é simplicíssimo e incorpóreo, e acerca do mesmo, tomado do mesmo modo, algo se crê, como os artigos. Se, portanto, Deus absolutamente tomado fosse o sujeito na teologia, seguir-se-ia que o mesmo hábito seria científico e crido acerca do mesmo, o que é falso. Logo, é preciso que Deus seja sujeito sob alguma razão especial, e principalmente enquanto glorificador, pela razão acima dita.

Mas esta opinião não pode sustentar-se, o que aparece de muitos modos. Primeiro, assim: nada é sujeito em uma ciência sob aquela razão sob a qual acerca dele se investiga. Mas, nesta ciência, acerca de Deus se investiga sob esta razão: se é glorificador. Logo, etc.

Do mesmo modo, nem sob a razão de restaurador pode ser sujeito nela, porque, se o homem não tivesse caído, nem devesse cair no futuro, ainda assim teria a mesma fé e ciência acerca de Deus, e, se não escrita em códice, ao menos expressa na mente. Mas é certo que então não teria Deus por sujeito sob a razão de restaurador, porque não necessitaria de restaurador. Logo, etc.

Além disso, o mesmo é claro da parte da luz em que se apoia, porque assim como é necessário para conhecer que Ele é glorificador, também é necessário para conhecer que Ele é criador. Logo, pela mesma razão, seria sujeito sob essa razão, o que, contudo, ninguém afirma. E se se disser que esta ciência considera principalmente Deus sob a razão de glorificador mais que de criador, porque aquela razão se ordena a esta, não vale. Pois é claro que a metafísica considera o ente, que é comum a substância e acidente, e, no entanto, determina mais principalmente acerca da substância que do acidente, porque a substância se diz propriamente ente, mas o acidente não é propriamente ente, senão algo do ente. E, contudo, não determina do ente sob a razão de substância, mas do ente absolutamente. Do mesmo modo, ainda que esta ciência seja principalmente acerca de Deus enquanto glorificador, mais que enquanto criador — o que agora suponho —, não obstante, não é preciso que acerca de Deus seja como sujeito sob esta razão. Logo, essa opinião não vale.

É preciso, portanto, responder aos seus motivos.

Ao primeiro, diga-se que aquela razão especial dos artigos, isto é, não vistos ou cridos, não é da parte do sujeito, porque nenhum dos artigos é de si crido, mas mais da parte do que conhece, porque não pode apreendê-los em via senão sob tal luz, a saber, da fé.

Ao segundo, diga-se que esta ciência tem sujeito especial, a saber, Deus. Nem sob a mesma razão formal é sujeito aqui e na metafísica, porque ali é sujeito sob a razão de ente, mas aqui sob a razão de Deus. E são razões formais diversas, assim como uma é a razão formal pela qual o homem é animal, e outra pela qual o homem é homem, ainda que não seja outra coisa.

Ao terceiro, diga-se que é verdadeiro que de Deus se pode concluir algo demonstrativamente, como que é simples, e coisas do gênero. Ainda que isso não se faça pelo teólogo enquanto teólogo, mas enquanto metafísico. Mas se algo se prova de Deus de modo crido, isso será pelo teólogo enquanto teólogo. E não é inconveniente que, acerca do mesmo, coisas diversas se provem por diversos meios, que pertencem a diversos hábitos.

Por isso, há outra opinião, de Frei Tomás, que é a mais verdadeira: que Deus, considerado absolutamente, é sujeito na teologia. O que prova na Suma Teológica, I, questão 1, artigo 7: "assim como se relaciona o sujeito com a ciência, assim se relaciona o objeto com a potência, etc."

Além disso, o mesmo é claro de outro modo, assim: o mesmo é sujeito dos princípios e de toda a ciência. Mas os artigos da fé são princípios da ciência, enquanto Deus é sujeito considerado absolutamente, como: que Deus é eterno, que Deus é um, que Deus é encarnado, que Deus realizará a ressurreição, e coisas do gênero. E acerca de qualquer outra coisa se determina nesta ciência, não se faz senão enquanto tem ordem para o próprio Deus.

Saiba-se, contudo, que de outro modo trata a filosofia de Deus e das criaturas, e de outro modo a teologia. Pois a filosofia primeiro determina acerca das criaturas e, a partir do conhecimento das criaturas, chega ao conhecimento de Deus, do qual conclui que Deus é. A teologia, ao contrário, primeiro determina acerca de Deus, depois acerca das criaturas, enquanto têm ordem para o próprio Deus. E isto observa o Mestre das Sentenças, que no primeiro livro determina acerca de Deus e do que a Ele convém, depois, no segundo, trata da produção das coisas por Deus.

E, portanto, esta opinião não difere daquela que põe que Deus é sujeito sob a razão de revelável, nem contraria àquela que diz que Deus, considerado absolutamente, é sujeito. O

que assim aparece: porque, se aquilo que é revelável importa para mim condição de objeto, então não importa nenhuma razão especial, porque, assim como é revelável enquanto restaurador ou criador, assim é revelável de todo modo como foi conhecido pelos filósofos e pelos bem-aventurados. Ou aquilo que é revelável exprime condição do modo de conhecer, nem assim importa razão especial, porque tudo o que nesta ciência conhecemos de Deus, temos-no por revelação.

Quanto ao terceiro artigo principal, isto é, sobre o modo de proceder nesta ciência, saiba-se que de um modo se deve falar sobre o modo de receber esta ciência, de outro sobre o modo de transmiti-la, de outro sobre o modo de expô-la.

Se falarmos do modo de receber esta ciência, deve-se dizer que é um só, a saber, revelativo. Pois tudo o que se sabe desta ciência é recebido por revelação dos antigos Padres, para os quais a revelação é ciência.

Se falarmos do modo de transmiti-la, assim dizem alguns, e bastante bem, que este modo varia segundo as diversas condições dos homens: alguns necessitam de preceitos, alguns de ameaças, alguns de promessas. Por isso, esta ciência a uns é transmitida como preceptiva, a outros como cominatória, a outros como promissória. Seja como for, é certo que tanto os preceitos como as ameaças e as promessas são transmitidos narrativamente. E, portanto, o modo de transmitir pode, com razão, chamar-se narrativo.

Se falarmos do modo de expô-la, deve-se dizer que é quádruplo. Onde se deve saber que o autor da Sagrada Escritura é Deus, em cujo poder está não só acomodar as palavras para significar — o que também o homem pode fazer —, mas também as próprias coisas. E, portanto, assim como em todas as ciências as palavras significam apenas, esta ciência tem de próprio que as próprias coisas significadas pelas palavras significam também algo mais.

A primeira significação, pela qual as palavras significam as coisas, pertence ao primeiro sentido, que se chama histórico ou literal. A outra significação, pela qual as coisas significadas pelas palavras significam outras coisas, chama-se sentido espiritual, e funda-se no literal. E isto se diz de três modos, segundo as três virtudes teológicas. Ou a coisa significada pelas palavras significa algo a crer, ou algo a amar ou a fazer, ou algo a esperar.

No primeiro modo, entende-se o sentido alegórico; no segundo, o tropológico; no terceiro, o anagógico. Exemplo disso põe Beda, em certa glosa sobre o Gênesis, nesta palavra "Jerusalém". Ou significa a cidade construída de pedras, e assim é o sentido literal; ou significa a Igreja militante, e assim é o sentido alegórico; ou significa a alma fiel, e assim é o sentido tropológico; ou significa aquela Igreja triunfante, e assim é o sentido anagógico.

Donde o verso: “a letra ensina os fatos, a alegoria o que deves crer, a moral o que deves fazer, a anagogia o que deves esperar”.

Mas será que em todo lugar da Sagrada Escritura se devem entender esses quatro sentidos? Diga-se que esta matéria foi tratada por Orígenes, e também nas Colações dos Padres, colação VIII, onde se ensina sobre isto.

Compara, com efeito, a Sagrada Escritura a um campo fértil, no qual cresce algo que, antes de chegar ao uso conveniente dos homens, necessita de cozimento, como caules e coisas semelhantes; e cresce também algo que, com ou sem cozimento, pode chegar ao uso dos homens. Do mesmo modo, na teologia, às vezes, no sentido literal, exprime-se também o sentido espiritual, e então não se deve buscar outro sentido, como aqui: “Amarás o Senhor teu Deus”, etc.

Outras vezes, porém, o sentido literal exprime notável rudeza ou manifesta falsidade. Rudeza, como aqui: “Quem não tem espada, venda a túnica e compre uma espada”, ou: “Quem não toma a sua cruz e me segue, não é digno de mim”. Isto, segundo o sentido literal, importa grande rudeza e zombaria. Donde foram zombados os monges que, por ocasião desta palavra, carregavam cruzes de madeira nos ombros.

Outras vezes, porém, importa manifesta falsidade, como aqui: “As árvores foram e escolheram para si um rei”. Em todos esses casos deve-se omitir o sentido literal e buscar o espiritual. Mas, em todo outro lugar da Sagrada Escritura, podem-se encontrar aqueles quatro sentidos acima ditos.

Ao argumento pela questão, diga-se que basta, acerca do sujeito, pressupor o que se diz pelo nome, não, porém, o que é pela definição.

Primeira distinção.

Questão única. Se somente Deus deve ser desfrutado.

“Da Lei Antiga e da Nova” e assim por diante. Aqui se pergunta principalmente se somente de Deus se deve fruir, e isso é perguntar se algo além de Deus pode ser objeto de fruição. E parece que sim, porque uma virtude finita parece poder ser preenchida por algo finito. Ora, o nosso apetite ou nossa vontade é uma virtude finita; logo, etc.

Além disso, muitas coisas além de Deus são apetecíveis por si mesmas, como o bem honesto, como se diz na Ética, e tudo isso parece ser objeto de fruição.

Em contrário: Segundo o que diz o Filósofo no livro V dos Tópicos: “o que por superabundância se diz, convém somente a um”. Ora, o objeto da fruição se diz por superabundância, porque importa em um suposto e último bem; portanto, etc.

Respondo: Acerca desta questão devem-se considerar principalmente duas coisas: uma, quanto a fruir; outra, quanto a usar.

Quanto ao primeiro artigo, devem-se considerar quatro pontos: primeiro, o que é fruir; segundo, de quem é fruir, isto é, a quem pertence; terceiro, de quem é como potência ou princípio; quarto, de quem é como objeto.

Acerca do primeiro, deve-se saber que fruir ou fruição – que são a mesma coisa na realidade – descende do fruto sensível. O fruto sensível ou corporal é aquilo que por último se espera da árvore, e é sua última perfeição. Por isso já aparece que nada mais é a fruição do que a quietação no último fim.

Mas esta quietação não pode existir sem deleitação, nem deleitação sem conhecimento, porque nada é amado senão conhecido. Portanto, para a fruição são requeridas três coisas: conhecimento, quietação e deleitação. De todas essas pode a fruição ser de algum modo descrita, ou seja: é uma grande deleitação que acompanha o ato da bem-aventurança, aperfeiçoando e quietando o apetite pela consecução e compreensão do último fim.

Daí resulta imediatamente, quanto ao segundo ponto, que a fruição é somente dos seres racionais, porque importa uma quietação no último fim. Mas como os inanimados não conhecem esse fim, por isso não fruem. Os brutos, embora tenham algo por fim, como não conhecem a razão do fim, por isso propriamente não fruem. Os pecadores, como intentam

um fim indevido, por isso fruem perversamente. Os condenados, porém, como pela obstinação não têm nenhuma quietação, por isso não fruem.

Ou, de outro modo, deve-se dizer, segundo Agostinho: aquilo que nos corpos é peso, isso é amor nas coisas espirituais. Pois assim como os corpos tendem pelo peso a seus lugares e aí repousam, assim o espírito pelo amor tende ao último fim e aí descansa. E por isso podemos falar do repouso dos espíritos pelo amor, assim como do repouso dos corpos por seus pesos.

Há, porém, um quádruplo peso dos corpos: alguns repousam primeiro e por si e perfeitamente, como a terra; alguns por si e perfeitamente, mas não primeiro, como os corpos mistos pela razão do elemento que pesa: tais repousam pelo repouso de outro, a saber, do elemento que pesa; outros, porém, não repousam perfeitamente, como aqueles que não aderem perfeitamente ao corpo que repousa, como animais à terra; outros, ainda menos repousam, como o homem repousando no navio, o qual, embora não se mova por movimento próprio, contudo não repousa perfeitamente, porque adere a algo que se move.

Assim também, à semelhança dos corpos, há quatro espíritos:

O espírito divino, que primeiro, perfeitamente e por si repousa em si mesmo;
Segundo, o espírito dos bem-aventurados, que repousam porque inseparavelmente unidos ao espírito divino;
Terceiro são os espírito dos bons viadores, que repousam no último fim, mas não o alcançaram perfeitamente nem estão unidos a ele;
Quarto é o espírito dos pecadores, que não repousam perfeitamente, porque colocaram seu fim em um bem mutável, e por isso impropriamente se diz que fruem.

Daí já aparece que os que fruem não fruem igualmente.

Note-se que a fruição é a "conjunção do conveniente com o conveniente". Onde, portanto, há maior conjunção, aí também há maior fruição. Ora, essa conjunção é ou por indiferença de essência, ou pelo hábito da glória, ou pelo hábito da graça. A primeira é entre o Pai e o Filho e o Espírito Santo – e essa é a maior. A segunda é a dos bem-aventurados. A terceira é a dos viadores, e a segunda excede a terceira.

Acerca do terceiro, diga-se simplesmente que fruir é ato da vontade, porque, como importa quietação, deve ser da potência que repousa; mas esta é a vontade. Pois as potências naturais nunca repousam; nem as sensitivas, porque se ocupam de objetos variáveis; nem mesmo o intelecto, porque em entender há movimento das coisas para a alma, pelo qual se imprimem as espécies das coisas na alma. Ora, essa espécie é princípio de outro movimento, a saber, da vontade para as coisas exteriores, o que não seria, se no ato do

intelecto houvesse perfeita quietação. No movimento, porém, pelo qual a vontade se dirige às coisas, não há ulterior processo, principalmente quando tende ao último fim. Por isso somente a vontade se diz propriamente fruir, porque em seu ato há perfeita quietação.

Quanto ao quarto, aparece brevemente pelo dito que a fruição é do último fim ou sumo bem, porque aí há fruição onde há perfeita quietação. Mas esta está no sumo bem; portanto, etc. Nas outras coisas, embora tenham algum bem em si, todavia tudo isto está ordenado a esse sumo bem. E por isso, em tais coisas, quaisquer que sejam, não há perfeita quietação do apetite nem perfeita fruição. O caso é semelhante ao do intelecto, que não repousa em nenhum ente particular, mas somente naquele em que está a razão de todo ente. Assim também a vontade não pode repousar em nenhum bem particular, mas somente naquele bem em que se contém todo bem, que é o próprio Deus.

Acerca do segundo principal, isto é, do usar, três coisas devem ser brevemente observadas: primeiro, de quem é como sujeito; segundo, de quem é como princípio; terceiro, de quem é como objeto.

Quanto ao primeiro, deve-se saber que o uso, como aqui é entendido, não é outra coisa senão a ordenação de alguma coisa para seu fim. Donde aparece imediatamente que é somente da criatura racional como sujeito, porque só a ela compete a ordenação das coisas ao seu fim, já que os outros animais não têm discurso de razão.

Quanto ao segundo, deve-se dizer de modo semelhante que é ato da vontade. Pois, como o uso seja a ordenação de alguma coisa para seu fim, mas algo se ordena ao seu fim por três operações – a primeira é da razão, que prevê o fim e ordena e dirige para ele; a segunda é da vontade que manda; a terceira é da virtude motora que executa –; mas como toda ação ou operação se atribui ao agente principal, e a vontade é o motor principal e universal de todas as virtudes, por isso o usar é da vontade como do primeiro motor, da razão como da que dirige, e das outras potências como daquelas que executam, as quais operam ao império da vontade. E assim é manifesto que o uso é ato da vontade, embora secundariamente se atribua às outras potências, como foi dito.

Quanto ao terceiro, deve-se saber que o uso como objeto é de todas as coisas ordenáveis pelo homem a seu fim. Pois, segundo o Filósofo, o homem é de certo modo todas as coisas, porque pelas potências motoras é todas as coisas factíveis, pelas potências cognitivas é todas as coisas cognoscíveis, porque pode ordenar todas as coisas a seu fim.

Deve-se, contudo, notar que, assim como nas coisas sensíveis, assim também de certo modo nas inteligíveis. Nas sensíveis vemos que o carpinteiro usa da arte, usa do instrumento, usa da madeira e coisas semelhantes, usa do trabalho; assim também formalmente o homem pode usar das virtudes, instrumentalmente das potências,

dispositivamente dos atos das virtudes; materialmente, porém, usa daquilo que pode vir à faculdade da vontade. Mas isto pode acontecer de quatro modos: algo pode vir à faculdade da vontade que manda – e assim usamos de nossos atos; ou da vontade que aprova – e assim usamos dos atos dos outros; ou da vontade que tolera – e assim usamos dos males da pena; ou da vontade que detesta – e assim usamos dos males da culpa.

À primeira, diga-se que a virtude finita, como é a vontade, pode ser preenchida por algo finito, é verdade inerentemente ou informativamente, mas não objetivamente, pois se ordena naturalmente a conhecer a essência divina, que é absolutamente infinita.

À segunda, diga-se que, se a fruição for tomada em sentido amplo, assim o homem pode fruir das virtudes e dos bens honestos. Mas se for tomada em sentido estrito e em seu ser mais próprio, assim o objeto da fruição é somente o próprio Deus, porque é em si mesmo apetecível e perfeitamente quietante, como foi dito.

Segunda distinção.

Questão única. Sobre a pluralidade de atributos em Deus.

Segundo, pergunta-se principalmente se em Deus há pluralidade de atributos. Parece que não, porque aquilo que participa de um dos opostos no grau supremo não comporta consigo de nenhum modo o outro. Ora, Deus no grau supremo tem a unidade, pois é o mais uno. Logo, parece que não comporta consigo alguma pluralidade.

Além disso, tudo o que em Deus está subjetivamente é o mesmo que a essência divina. Portanto, se em Deus há alguma pluralidade, parece que a essência se multiplicaria.

Em contrário: Anselmo diz que é simplesmente melhor ser do que não ser, e isso deve ser atribuído a Deus. Mas a sabedoria, a bondade e coisas do gênero são simplesmente melhores do que não ser, logo estão em Deus.

Respondo: Acerca desta questão principalmente há duas coisas a ver. Primeiro, se em Deus há pluralidade de atributos, segundo, se na unidade da essência divina há pluralidade de pessoas. Sobre o primeiro artigo, três coisas devem ser explicadas. Primeiro, que há pluralidade de atributos em Deus, onde se deve notar que atributo nada mais é do que certa perfeição absoluta, que é melhor ser do que não ser, a qual de fato se encontra nas coisas e é atribuída a Deus, como ser sábio, ser bom, ser poderoso e semelhantes, e tais coisas é melhor ser do que não ser.

Ora, que a pluralidade de tais perfeições esteja em Deus pode-se provar assim, e primeiro pelo caminho da remoção. Pois tudo do qual se remove a limitação a um gênero certo, seja qual for, é necessário que tenha em si a perfeição de qualquer gênero, assim como o ente, que não se contrai a algum gênero predicamental, mas circunscreve a perfeição de todo ente particular ou contraído. Ora, Deus é desse modo, porque de outro modo sua perfeição seria dividida, se fosse contraída a algum gênero. Logo, perfeições de qualquer gênero são atribuídas a Deus.

Segundo, isso mesmo é claro pelo caminho da causalidade, porque as criaturas se relacionam a Deus como o efeito à causa, e tudo o que está no efeito deve estar na causa de modo mais elevado e nobre; mas nas criaturas muitas perfeições se encontram, como sabedoria, bondade e semelhantes. Logo, tais coisas devem ser atribuídas a Deus.

Terceiro, isso mesmo é claro pelo caminho da eminência e perfeição. Pois aquilo que é primeiro e por si mesmo ente é impossível carecer de alguma perfeição devida ao próprio

ente, já que aquilo que é primeiro e por si tal é maximamente tal, como se diz no livro II da Metafísica. Mas Deus é primeiro e por si e maximamente ente. Logo, é necessário que todas as perfeições do ente se refiram a Ele.

Segundo, deve-se notar que essa pluralidade de atributos em Deus é da razão e não da realidade, porque tudo o que é recebido em algo é recebido segundo o modo do recipiente, mas essas perfeições, que separadamente se recebem nas criaturas, é necessário que na natureza divina, que é a mais una e a mais simples, sejam recebidas de modo sumamente uno. Logo, não diferem n'Ele realmente.

Entretanto, deve-se saber que múltipla distinção e variação se encontram nas coisas divinas. Pois há aí uma distinção segundo a realidade, e essa não está propriamente em Deus, mas de Deus, e essa é a pela qual a criatura se distingue de Deus segundo a realidade. Outra é a distinção em Deus segundo o modo variado de ter o ser, como o Pai é de nenhum, o Filho do Pai, o Espírito Santo de ambos. Outra é a distinção segundo o modo variado de se relacionar, porque um se relaciona relativamente como Pai, outro absolutamente como Deus. Outra é a distinção segundo a variação do modo de significar, porque um significa no concreto, outro no abstrato, como Deus e divindade, Pai e paternidade. Outra é a distinção segundo o modo de entender. E assim os atributos estão em Deus, porque, portanto, Deus é um certo oceano de perfeições, incluindo em si toda perfeição, por isso sua perfeição não pode ser expressa por um único ato, e por isso com vários atos e palavras nomeamos suas perfeições. Nomeamo-lo ora sábio, ora poderoso, ora bom e semelhantes. Logo, essa pluralidade não é de realidade, de outro modo na sua essência haveria composição, mas é apenas da razão.

Terceiro, deve-se notar que essa pluralidade de atributos é considerada segundo o modo de entender nosso, onde se deve notar que razão nada mais é do que a intenção perceptível no intelecto, da qual o nome é imposto, ou que pelo nome é principalmente significada. Donde o Filósofo diz no livro IV da Metafísica que "a razão que o nome significa é a definição". Ora, essa razão às vezes está totalmente na própria coisa, como a razão de homem, isto é, animal racional, está no homem, e tal razão não é falsa nem vã. Outras vezes está somente no intelecto que concebe, de tal modo que nada corresponde da parte da coisa, como a razão de quimera, e tal razão é inteiramente vã. Outras vezes, porém, está em parte na coisa e em parte no intelecto: na coisa de modo incoativo, porque tem fundamento real sobre o qual se funda, mas de modo completo está no intelecto que forma tal razão, como é a razão de universal. Pois o intelecto, percebendo a semelhança natural dos indivíduos, sobre aquela semelhança natural forma a razão de universal. E de modo semelhante tal razão não é vã nem falsa. Nesse último modo se considera a diversidade dos atributos. Pois essa diversidade de atributos tem por fundamento a infinita e imensa perfeição da essência divina, mas por complemento tem a debilidade do nosso intelecto, que por causa de sua fraqueza não pode captar nem exprimir a perfeição de Deus por um

único ato ou uma única palavra. Por isso a exprime por diversas, divididas e espalhadas perfeições encontradas nas criaturas.

Mas será que, se não existisse algum intelecto criado, ainda se encontraria em Deus essa diversa razão de atributos? Deve-se dizer que ainda estaria aí e teria por seu complemento a concepção do intelecto divino, que com um único ato compreende sua imensa perfeição, como imutável, no entanto, sob diversos graus de perfeição, ou das criaturas atualmente existentes, ou ao menos das possíveis de existir.

Acerca do segundo artigo principal, há duas coisas a considerar. Primeiro, que nas coisas divinas há pluralidade de pessoas; segundo, que essa se contém no número três.

Quanto ao primeiro, saiba-se que, como isto é artigo de fé e se apoia numa luz infusa e sobrenatural, buscar uma demonstração disso é fútil e vão, já que disso não se pode ter. No entanto, sua possibilidade pode ser provada suficientemente assim. Porque a distinção é de outro modo nas coisas divinas do que nas humanas (nas humanas, de fato, a distinção é segundo absolutos, por isso nunca há ali distinção ou divisão de pessoa sem que haja também multiplicação e divisão de natureza, mas nas coisas divinas a distinção não é segundo absolutos, mas somente segundo relativos, isto é, opostos e diversos respeitos), não é, portanto, impossível que sobre uma e a mesma essência se fundem respeitos formalmente opostos, assim como sobre a essência infinita se funda o respeito do qual é outro, e sobre a mesma se funda o respeito oposto, que é de outro. E esses dois respeitos, se comparados à essência, não se distinguem dela, senão segundo a razão do absoluto e do relativo. Mas se comparados entre si, têm distinção oposta real. Portanto, colocar várias pessoas ou respeitos realmente opostos diferentes nas coisas divinas, fundados sobre a unidade da essência, não é impossível. Assim, portanto, se defende.

Prova-se, porém, assim. Suponho que nada gera a si mesmo, mas que é necessário que o gerador e o gerado realmente diferenciem-se, e isso afirma Agostinho, livro I Sobre a Trindade, cap. 1. Então argumento assim. De toda operação segue algum operado, ou interior, se for operação que permanece dentro, ou exterior, se for em operação de passagem para fora.

Ora, quanto mais virtuoso é o agente, tanto mais alcança seu efeito de modo mais íntimo, como aparece no fogo, que quanto mais forte é, tanto mais de longe queima; assim, na operação que permanece dentro, quanto mais virtuoso é o agente, tanto mais íntimo é o produzido para si; como vemos em alguém que profundamente pensa, todo se recolhe dentro de si; donde também fecha os olhos, para se afastar mais das coisas exteriores e se intima mais profundamente a si mesmo. Daí é que a palavra formada pelo anjo é mais íntima a si do que a palavra formada por nós é íntima a nós, porque o intelecto do anjo é mais virtuoso em entender do que o intelecto humano. Portanto, como o intelecto divino é

infinitamente mais virtuoso que todo intelecto criado e de todo agente procede algum operado, como foi dito, é necessário que a palavra que procede dele seja infinitamente mais íntima a si do que a palavra de qualquer intelecto criado a qualquer intelecto criado. Mas não seria infinitamente mais íntima, a não ser que chegasse à essência e fosse a mesma em essência, porque o intelecto criado e sua palavra não diferem infinitamente. Logo, a palavra que procede nas coisas divinas do Pai é a mesma que ele em essência, e porque nada produz a si mesmo, como diz a suposição, logo é necessário que diferenciem em pessoa, e assim há várias subsistências nas coisas divinas, concordando na mesma natureza.

Segundo, que essa pluralidade se contenha no número três, persuade-se assim. Suponho primeiro, que ninguém pode negar, isto é, que nas coisas divinas não há distinção senão somente segundo a origem, isto é, de quem é outro e quem é de outro. Segundo, suponho que também o infiel concederia que a distinção das pessoas deve ser considerada, se deve ser considerada, segundo a ação que permanece dentro. E essa é dupla, isto é, entender e querer.

Terceiro, suponho que também o infiel concederia que aquilo que procede nas coisas divinas pelo ato de entender perfeitíssimo, se é perfeitíssimo, portanto também é único. Assim, portanto, pela primeira suposição tenho que nas coisas divinas é necessário pôr algo que não procede, do qual outro proceda, e isso nas coisas divinas não pode ser senão um, porque, se fossem dois não procedentes, não difeririam entre si pela primeira suposição. Pela segunda suposição tenho que nada procede nas coisas divinas senão pelo ato do intelecto e da vontade. Pela terceira suposição tenho que pelo ato do intelecto não pode proceder senão um nas coisas divinas, nem pelo ato da vontade senão um. E por isso concluo que nas coisas divinas não há senão três pessoas: isto é, o não procedente, e essa é a pessoa do Pai; outra procedente pelo ato do intelecto, e essa é a pessoa do Filho; outra procedente pelo ato da vontade, e essa é a pessoa do Espírito Santo. No entanto, não sendo suficiente essa persuasão, isto deve ser acreditado e firmemente sustentado por mérito da fé.

Aos argumentos para a questão. Ao primeiro deve-se dizer que Deus possui sumamente a unidade, por isso não comporta consigo pluralidade real, mas da razão, como foi dito, nem isso é inconveniente. Ao segundo deve-se dizer que esses atributos são realmente o mesmo que a essência divina e, por conseguinte, porque não são vários realmente, por isso não se multiplica a essência.

Nota-se, no entanto, que não é inconveniente algo que é um na realidade ser múltiplo pela razão; antes, quanto mais simples é a realidade, tanto mais múltiplas razões diferentes podem nela se encontrar, que podem mover o intelecto, pelas quais uma tal realidade está apta a se oferecer de múltiplos modos ao intelecto.

Terceira distinção.

Primeira questão. Sobre se Deus é cognoscível pelas criaturas, etc.

“Ao Apóstolo e o resto”. Acerca desta distinção, pergunta-se se Deus pode ser conhecido pela criatura. E parece que não, porque deve haver proporção entre o que conhece e o que é conhecido; mas entre Deus e a criatura não há proporção alguma; logo, etc.

Além disso, Boécio, na Consolação, diz: todo conhecedor julga acerca daquilo que conhece. Mas, segundo Agostinho, todo juiz é superior àquilo de que julga. Ora, nada é superior a Deus; portanto, etc.

Em contrário: Damasceno diz que “Deus não nos deixa numa ignorância total de si”.

Respondo. Acerca desta questão devem-se ver três pontos: primeiro, de que modo Deus é conhecido pela criatura; segundo, de que modo a criatura o representa sob o modo de vestígio e de que modo sob o de imagem; terceiro, se podemos chegar, pela razão natural, a um conhecimento distinto da Trindade das pessoas.

Quanto ao primeiro artigo, é preciso saber que o conhecimento de Deus pela criatura pode ser tomado de dois modos: ou por conhecimento privativo, ou por conhecimento positivo. Se por privativo, assim pode ser conhecido e é conhecido, removendo-se dele as imperfeições que se encontram nas criaturas, como diz Dionísio, no capítulo 4 do Dos Nomes Divinos, e Algazel, na sua Metafísica, tratado 2, onde diz que Deus é conhecido por nós, a saber, porque não é corpo, pois então dependeria de partes; também que não é acidente, pois assim dependeria de sujeito.

Se falarmos de conhecimento positivo, isto ainda se divide em dois: ou é um conhecimento de que é, ou um conhecimento do que é. Se de que é, digo que Deus é cognoscível pela criatura também positivamente, porque o efeito é apto por natureza a conduzir ao conhecimento de sua causa quanto ao que é. Ora, toda criatura é efeito de Deus e semelhança dele, logo etc. Portanto, podemos ser conduzidos pela criatura ao conhecimento de Deus quanto ao que é.

Se de que modo é, ainda subdivido: ou pelo conhecimento do que se diz por um nome de Deus, ou pelo conhecimento do que a coisa é em si. Pois podemos conhecer de algo o que se diz pelo nome, sem podermos conhecer o que significa a coisa. Assim, da quimera

conhecemos o que se diz pelo nome, mas não podemos conhecer o que é a coisa, porque a quimera não é nada. Se, portanto, tomarmos no primeiro modo, isto é, se Deus é cognoscível por nós por conhecimento positivo do que é o que se diz pelo nome, digo que sim, porque por este nome 'Deus' entendemos "aquele do qual nada maior se pode pensar". Mas o que a coisa significa em si, no segundo modo, ainda subdivido: porque isto pode ser de modo intuitivo, isto é, por simples apreensão, como do color que, estando diante de mim, conheço por simples apreensão o que é cor, ou de modo enunciativo, como dizendo "o homem é animal, Sócrates é homem" e semelhantes. Assim ainda no segundo modo é cognoscível. Enunciamos, com efeito, dele: "Deus é bom", "Deus é sábio" e semelhantes. No entanto, assim não se conhece perfeitamente o que é Deus, porque nem bondade, nem sabedoria, nem algo semelhante abarca toda a perfeição de Deus. E conhecer assim é conhecer imperfeitamente.

Se, porém, for de modo intuitivo ou objetivo, ou isto é pela luz natural, ou pela sobrenatural, isto é, pela luz da glória. Se no primeiro modo, digo que não podemos chegar, pela luz natural, a tal intuição ou simples apreensão, porque esta não é a condição do viador. Se no segundo modo, isto é, pela luz da glória e sobrenatural, ou isto é pela luz habituada ou pela luz transitória. No segundo modo, em arrebatamento, o homem pode conhecer de Deus o que é, como Paulo e Moisés. Mas no primeiro modo, o que é Deus só conhecem os bem-aventurados.

Quanto ao segundo ponto principal, é preciso saber que chegamos, por certa adaptação, ao conhecimento de Deus e da Trindade das pessoas, isto é, pelo vestígio e pela imagem. "Mas diferem nisto, porque o vestígio conduz ao conhecimento daquele de quem é, não distinto, mas confuso". Assim, pela impressão de um pé no pó, que se chama vestígio, chegamos a um conhecimento confuso do homem. Dizemos, com efeito, que foi um homem que imprimiu, mas não conhecemos por isto que tenha sido de tal ou tal figura. A imagem, porém, conduz a um conhecimento mais distinto.

Entenda-se, então, que nas criaturas vemos que algo representa outra coisa de três modos. Um, por representação totalmente confusa, como aquelas que convêm na razão do gerador, como o verme gerado de Pedro representa Pedro confusamente, porque só convêm na razão de animal. Outro modo, quando algo representa outra coisa por representação totalmente distinta, como a imagem de Pedro refletida no espelho: por tal imagem se conhece e distingue Pedro de Paulo. O terceiro modo é quando algo representa outra coisa por representação nem totalmente distinta nem totalmente confusa, como aquelas que representam quanto ao ser da espécie, como a impressão do pé no pó. Por isto se conhece que foi um homem quem imprimiu, mas não se sabe se foi João ou Otão. Aquilo, portanto, que representa de modo totalmente confuso, como no primeiro caso, não pode ser chamado semelhança ou vestígio ou imagem de alguém. Não se pode, com efeito, dizer que o verme seja vestígio ou imagem de Pedro. Aquilo, porém, que representa de modo

totalmente distinto, chama-se imagem, como a efígie de São Nicolau esculpida em pedra, que se chama sua imagem: por ela se conhece e distingue de outros. Mas aquilo que representa de modo intermediário, como a impressão do pé no pó, chama-se propriamente vestígio.

Ora, no divino há três como no humano, e isto segundo o nosso modo de entender. Pois algumas coisas são totalmente confusas, como os essenciais não apropriados, como criador, governador e semelhantes. Algumas totalmente distintas, como as relações que distinguem e as pessoas distintas, como o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Algumas se têm de modo intermediário entre totalmente confusas e totalmente distintas, como os essenciais comuns apropriados, como potência, sabedoria e bondade. Aquilo, portanto, será vestígio da Trindade que a representa segundo os essenciais comuns apropriados. Ora, isto convém às criaturas, porque, a partir de uma criatura ser princípio de outra, se manifesta o Pai, que de ninguém é, mas é princípio da divindade; a partir, porém, de uma criatura produzir outra por modo exemplar, como a obra procede do artífice, se manifesta a pessoa do Filho, que é a arte de todas as coisas existentes na mente divina; a partir, porém, de uma criatura estar ordenada a outra, se manifesta a pessoa do Espírito Santo. Por tal vestígio só se encontra isto nas criaturas perfeitas, que podem gerar algo semelhante a si.

Se, porém, tomarmos vestígio segundo o modo, a espécie e a ordem, assim a razão de vestígio está em todas as criaturas. O modo da coisa é a perfeição e potência limitada da coisa, pela qual chegamos ao conhecimento da perfeição desta, que é potência, que de modo supereminente está em Deus e é apropriada ao Pai. A espécie da coisa é sua forma, da qual se toma sua quididade, que se apresenta ao intelecto, pela qual entendemos a sabedoria em Deus, que é apropriada ao Filho. A ordem da coisa não é senão sua inclinação para seu bem, pela qual entendemos a bondade, que é apropriada ao Espírito Santo. E assim chegamos, pelos vestígios, a um conhecimento confuso da Trindade, como foi dito. A imagem, porém, porque conduz a um conhecimento da coisa mais distinto que o vestígio, por isso a imagem de Deus só se encontra nas criaturas racionais, que mais atingem à semelhança de Deus.

Mas onde deve ser posta a imagem de Deus no homem, diga-se que na mente, por três causas. Primeiro, porque por ela o homem difere dos brutos, nos quais não há imagem. Segundo, porque essa parte é a mais digna no homem. Terceiro, porque pelo ato dessa parte, isto é, inteligir e amar, o homem atinge ao máximo à semelhança de Deus, porque os brutos só convêm com Deus em ser e viver. No entanto, deve-se notar que a imagem deve ser posta principalmente nos atos, cuja razão é que deve ser posta onde principalmente se representam as pessoas divinas. As pessoas distinguem-se segundo a processão do Verbo do que fala e do amor de ambos; ora, o Verbo não pode existir sem atual conhecimento. Daí também, se o Pai por um momento cessasse de inteligir, nem o Filho nem o Espírito Santo existiriam; e por isso a imagem é considerada principalmente segundo os atos, conforme a

partir do conhecimento formamos interiormente o Verbo e, a partir disso, prorrompemos em amor; e porque os atos estão virtualmente nos hábitos e nas potências, por isso secundariamente está neles a imagem.

Nem obsta que os atos passem e não permaneçam, porque permanecem nos seus princípios, ainda que alguns digam que a alma sempre intelige, o que é falso, a não ser que se entenda habitualiter, como aparece no livro XIV Da Trindade. E assim o homem é feito à imagem de Deus, porque pode inteligir e amar a Deus, como se diz ali.

Acerca do terceiro artigo principal, isto é, se podemos chegar, pela razão natural tomada das criaturas, a um conhecimento distinto da Trindade das pessoas, "é preciso saber que alguns querem dizer que é possível chegar ao conhecimento da Trindade quanto às próprias pessoas pelas criaturas, não pelo conhecimento que se faz a partir do efeito, enquanto o efeito conduz ao conhecimento de sua causa, pois todo efeito é comum às três pessoas, mas por um conhecimento que é como que por semelhança: assim como na alma há três — mente, conhecimento e amor —, estando de tal modo que um procede do outro, distingue-se e se refere ao outro, assim na essência divina há três supostos, dos quais um procede do outro, distingue-se e se refere ao outro. Daí dizem que a imagem, conhecida perfeitamente como imagem, conduz ao conhecimento da Trindade quanto às próprias pessoas.

Se, portanto, a alma for considerada como coisa absoluta, então não conduz ao conhecimento da Trindade quanto às próprias pessoas. Mas se for considerada não como coisa absoluta, mas enquanto imagem, então conduz ao conhecimento da Trindade quanto às próprias pessoas. Mas isto não basta. Pois, embora esses três — mente, conhecimento e amor — na alma conduzam ao conhecimento da mente, conhecimento e amor em Deus, contudo não conduzem ao conhecimento destes como distintos. Não é necessário, com efeito, que, se diferem na criatura, por isso diferenciem-se em Deus criador.

Além disso, dado que conduzam ao conhecimento destes como distintos, não é, porém, como distintos realmente, mas só segundo a razão, porque isto é totalmente acima da natureza e da razão: que haja vários supostos realmente distintos em uma e a mesma natureza. Por isso se deve dizer que pela razão natural podemos saber e conhecer que deve haver na natureza divina algum suposto, mas não que haja três supostos ou três pessoas, porque, como toda criatura está em relação com a natureza divina como efeito dela, a natureza divina está em relação a ela como causa agente; mas assim como o efeito pertence necessariamente a algum suposto, assim toda ação de agente deve pertencer naturalmente a algum suposto; logo, é necessário que na natureza divina haja algum suposto.

Mas que por isto não se possa alcançar que haja três supostos, é evidente, porque pelo que algumas coisas convêm em comum, por isso não diferem entre si nem têm de se distinguir.

Ora, todos os supostos divinos convêm na razão de causalidade, porque todos igualmente são causa das criaturas; logo, por isto não diferem nem têm de se distinguir. “Se, portanto, alguns filósofos conheceram algo da Trindade das pessoas, ou mesmo alguém a conheceu quanto às próprias pessoas, isto foi pela doutrina, isto é, pelos livros do Antigo ou do Novo Testamento, ou pela fé, ou pela revelação divina, ou pela inaspiração, e não por indústria própria.

Às objeções, portanto, pela questão, responda-se ao primeiro que há dupla proporção. Uma de comensuração, e tal não existe senão entre finitos, porque, por menor que seja algo, tomado várias vezes, iguala ou excede qualquer grandeza, contanto que seja finita. Outra é a proporção de certa imitação ou semelhança ou ordem. E tal, sim, existe entre nós e Deus.

À segunda, responda-se que o juízo acerca de uma coisa pode dar-se de dois modos: ou discernindo se é assim ou não é, ou definindo se deve ser assim ou não. No primeiro modo, o intelecto julga acerca de qualquer coisa, e tal juízo não é de alguma autoridade, mas só no segundo modo. E assim não julga acerca da verdade, mas pela verdade, como o juiz não julga acerca da lei, mas pela lei, como diz Agostinho em Da verdadeira religião.

Segunda questão. Se a alma é sua potência.

Em segundo lugar, pergunta-se principalmente se a alma é de sua própria potência. Parece que sim, segundo Agostinho, no livro X De Trinitate, que diz que memória, inteligência e vontade são uma só mente, uma só essência, uma só vida.

Além disso, o mesmo é o princípio do ser e do operar; mas a alma é, por si mesma, princípio do ser, logo também do operar.

Em contrário: Avicena diz que todo agente por essência é agente primeiro.

Respondo: Sobre esta questão há duas opiniões solenes. Alguns dizem que a alma e suas potências são totalmente o mesmo, e isto provam de muitos modos. Primeiro assim: assim como a potência passiva se relaciona com a matéria, assim a ativa com a forma. Mas a potência passiva é o mesmo que a matéria-prima, segundo o Comentador em De substantia orbis, que diz que “a matéria se substantifica pelo poder de poder-ser”. Logo, a potência ativa será o mesmo que a forma. Ora, a alma é a última forma natural, portanto suas potências são o mesmo que ela.

Além disso, a forma substancial é mais nobre do que a acidental; mas a forma acidental realiza suas operações não por meio de alguma outra forma, portanto, muito mais a substancial.

Além disso, provam o mesmo, em especial, acerca da potência passiva, que seja o mesmo que a própria alma, e isto pela operação imanente, porque a operação imanente ou se une imediatamente e se recebe na essência da alma, ou por algo acrescentado. Se do primeiro modo, tenho o que proponho. Se do segundo modo, então, já que o acrescentado é acidente, pergunta-se se é imediatamente recebido na essência da alma ou não. E se não, mas por outro, então pergunto disso, e de outro ainda, e assim haverá processo ao infinito; ou se deve parar em algum acidente que esteja imediatamente na alma. Mas o processo ao infinito é inconveniente; logo, é preciso conceder a segunda \[alternativa]. Mas por qual razão um acidente está imediatamente na alma e outro não, e assim por diante?

Além disso, argumentam o mesmo acerca da potência ativa: pela operação transitiva, que passa para fora, o princípio da operação deve estar no mesmo gênero daquilo que é produzido pela operação, assim como o princípio do aquecimento é do mesmo gênero do calor produzido; mas o efeito da potência generativa é substância. Portanto, também a própria potência da qual tal operação procede será substância. Mas isto não seria assim se a essência da alma não fosse o mesmo que sua potência.

Confirmam esta opinião com muitas autoridades de santos e filósofos, que aqui não é necessário expor. Contudo, dizem que a alma e suas potências diferem somente nisto: enquanto, segundo diferentes informações, a alma se determina a este ou àquele ato; e isto, propriamente, não é diferir. E declaram por meio de um exemplo: no calor, vemos que um e o mesmo calor não diferenciado é princípio de aquecer o aquecível e de amolecer o liquefazível, assim como o calor endurece o barro, aquece o ferro e derrete a cera. Assim, dizem que a mesma essência da alma é princípio do ser, enquanto é chamada essência; princípio de entender, enquanto é chamado intelecto; e princípio de querer, enquanto é chamada vontade.

Mas esta opinião de modo algum pode subsistir, o que se mostra assim: aquilo que em si não implica ordem para o ato não é potência, pois potência implica ordem para o ato. Mas a essência, em si, não implica ordem para o ato, porque, sendo de si indiferente e indeterminada, por qual razão implicaria ordem para um ato, e para todos? Logo, como os atos da alma são realmente diversos, o mesmo e o mesmo, no mesmo aspecto, seria determinado a diversos atos, o que não pode ser.

Portanto, deve-se dizer que a alma, por si, é o princípio imediato do próprio ser ou do ato de ser, mas é o princípio do operar por meio das potências ativas e passivas.

Por isso, há outra opinião, que diz que a alma e suas potências diferem realmente, e isto se prova assim: é impossível que algum acidente variável e fluente esteja em algum sujeito, a não ser por meio de algum acidente invariável, fixo e permanente. E isto se sustenta porque a natureza nunca passa de um extremo ao extremo oposto, a não ser por um meio que convenha a ambos. Portanto, como entender, querer e outras operações são acidentes variáveis em torno da alma, não poderão estar nela senão por meio de acidentes invariáveis. Ora, não se pode dar outra coisa por meio da qual estejam na alma senão pelas potências. Logo, as potências são acidentes invariáveis em torno da alma e propriedades naturais dela.

E assim as potências se colocam em um meio termo entre os acidentes variáveis e o sujeito invariável, porque convêm com o sujeito na invariabilidade e com os acidentes variáveis na acidentalidade, assim como vemos que a qualidade nunca está na substância senão por meio da quantidade.

Além disso, isto mesmo se mostra a partir das palavras daqueles que têm a opinião contrária, porque, já que o intelecto agente e o possível são diversas potências, segundo eles, então mostro que não podem realmente ser o mesmo que a essência da alma, porque o intelecto agente ou age sobre o intelecto possível ou sobre a fantasia. Mas de qualquer modo, segue-se que age sobre si mesmo, e isto é inconveniente, porque nada é, ao mesmo tempo, agente e paciente.

Segue a prova: se age sobre o intelecto possível, já que o intelecto possível é o mesmo que a essência da alma e o próprio intelecto agente igualmente é o mesmo que a essência da alma, segue-se que age sobre si mesmo. Do mesmo modo, se age sobre as fantasias, já que as fantasias agem sobre o intelecto possível, segue-se também que o intelecto agente, por meio da fantasia, age sobre o intelecto possível, pelo que se segue o mesmo que antes. Portanto, em resumo, deve-se dizer que a alma e suas potências diferem realmente.

Ao primeiro, que do fato de a matéria-prima ser sua potência passiva não se pode concluir que a alma seja sua potência ativa; mas disto só se segue que a matéria, porque é o primeiro possível, é sua potência passiva; e que Deus, porque é o primeiro agente, é sua potência ativa; e, portanto, não a alma. E isto é verdadeiro.

Ao segundo, que a forma substancial realiza sua própria e primeira operação imediatamente, isto é, dar o ser; mas as operações consequentes não é necessário que realize, assim como tampouco a acidental realiza; ou se deve dizer que a forma acidental não age, mas é aquilo pelo qual a forma substancial age. Assim também é a potência em relação à alma.

Ao terceiro, que a operação imanente ou qualquer outra está na alma por meio da potência como algo acrescentado. Mas digo que a potência está na alma imediatamente, nem é inconveniente que a alma, por si mesma, seja o sujeito de seu próprio e imediato acidente.

Ao quarto, que é verdade que o princípio da operação está no mesmo gênero com aquilo que pela operação se produz imediatamente, primeiramente e por si; mas não com aquilo que se segue, como procedia o argumento. Porque pela potência generativa, primeiramente e por si, se faz uma disposição acidental, à qual em seguida se introduz a forma substancial. E assim, o efeito imediato da potência generativa é um acidente.

Ao primeiro, que aí se trata de modo enfático, isto é, excessivo, ao se dizer "uma vida, uma essência", porque inseparavelmente aderem a uma essência única da alma, assim como o amigo é chamado "outro eu"; ou se deve dizer que ali se toma o abstrato pelo concreto, "memória" pela substância que recorda, e assim dos outros.

Ou ainda Agostinho o diz nesse sentido, que entre todas as coisas que estão na alma, as potências lhe são as mais próximas; pois na alma há que colocar potências, hábitos naturais, hábitos gratuitos e atos; mas as potências são mais próximas da alma.

Ou se deve dizer, quando se afirma que são "uma mente, uma essência" etc., que são uma essência, não da alma, mas da mente; uma natureza, não da alma, mas da mente.

Ao segundo, que é verdade, mas não do mesmo modo: é princípio do ser imediatamente; mas é princípio do operar por meio da potência. Ou ainda, é o primeiro princípio, mas não imediato.

Quarta distinção.

Questão única. Se a geração existe em Deus.

“Aqui surge a questão”, etc. Aqui se pergunta principalmente se nas coisas divinas há geração. Parece que não, porque geração é mudança, mas nas coisas divinas não há mudança, portanto, etc.

Além disso, geração não existe senão nos corruptíveis por causa da conservação da espécie, logo, etc.

Em contrário, o salmo: “Eu hoje te gerei”.

Respondo: Acerca desta questão há três coisas a considerar. Primeiro, aquilo que se pergunta; segundo, por quem este termo “Deus” supõe, isto é, se pelo suposto ou pela natureza; terceiro, se esta proposição é verdadeira: “Deus gera”.

Acerca do primeiro, saiba-se que alguns dizem que eficazmente se pode demonstrar que há geração nas coisas divinas, mas isto é frívolo, porque esta questão é artigo de fé e se apoia na luz da fé, “ora, a fé não tem mérito à qual a razão humana dá experiência”.

Por isso, dizem outros que, embora não se possa demonstrar, pode contudo de algum modo persuadir-se assim. De toda operação perfeita procede algum efeito, quer a operação se termine para fora, quer para dentro. E assim como, na operação que se termina para fora, quanto mais virtuoso é o agente em agir, tanto mais produz o efeito mais distante (daí que, quanto mais o fogo é de maior virtude em aquecer, tanto mais aquece ao longe), assim, na operação terminada para dentro, quanto mais virtuoso é o agente em agir, tanto mais íntimo é o efeito ao agente. Donde, a palavra que procede do intelecto mediante operação terminada para dentro é tanto mais íntima quanto mais perspicaz é o intelecto em entender. Donde se diz intelecto como que lendo interiormente. Ora, a operação do intelecto divino é perfeitíssima, e por isso dele procede a Palavra ou prole da mente. E porque máxima é a perspicácia do intelecto divino em entender, por isso a Palavra ou prole é a mais íntima ao que entende, contudo com distinção pessoal. Ora, isto não pode ser senão se procede na identidade de natureza. E tal processão é geração, portanto, nas coisas divinas há geração.

O mesmo pode persuadir-se em segundo lugar assim: tudo o que é de perfeição nas criaturas deve ser atribuído a Deus. Mas gerar o semelhante é perfeição na natureza, logo também deve ser posto em Deus, removida porém toda imperfeição que há na geração das

criaturas. Ali, com efeito, é perfeição a comunicação da natureza, mas há imperfeição da parte do gerador, porque aquilo que dá ao gerado não lhe permanece, e ainda dá do supérfluo. E da parte do gerado há imperfeição, porque recebe uma parte e não o todo. Da parte de ambos há imperfeição, porque a geração não existe sem mudança. E, portanto, removidas estas, deve-se pôr a geração nas coisas divinas, porque a geração nas coisas divinas é comunicação de natureza, segundo a qual o gerador retém para si tudo o que dá ao gerado, e não dá do supérfluo, e o gerado recebe o todo e não a parte, e tudo isto se dá sem movimento e qualquer mudança.

Note-se, contudo, que para a geração concorrem quatro coisas, pelas quais se mostra a solução de algumas questões que poderiam ser movidas. A primeira é que geração é via para a natureza. A segunda é que por ela a natureza se comunica ao suposto distinto. A terceira é que o gerado tem ser de outro. A quarta é que tem ser pelo modo da natureza.

Por causa da primeira, a coisa criada não é gerada quando já é, mas quando se faz. Mas o Filho, nas coisas divinas, sempre é gerado e é gerado. Donde permanecem juntos o caminho e o termo.

Por causa da segunda, não há geração nos corpos supracelestes, porque ali não se multiplicam os supostos por causa da matéria, porque toda está sob uma forma, e isto acontece também nos anjos, não por causa da matéria, mas por causa da forma.

Por causa da terceira, não há no Pai geração passiva, porque seu ser não é de outro.

Por causa da quarta, não há no Espírito Santo, porque não recebe o ser pelo modo da natureza. Mas todas estas coisas concorrem no Filho, por isso a ele propriamente convém ser gerado.

Quanto ao segundo artigo principal, saiba-se brevemente, o que vale nos seguintes pontos: que outra coisa é significação, outra suposição, outra copulação, outra verificação da locução, outra apelação. Com efeito, significação é daquilo de que o nome é imposto, não daquilo a que o nome é imposto. E porque o nome é imposto pela forma, por isso significa a forma, assim como “branco” significa somente a brancura, como se diz nos Predicamentos. E “homem” significa humanidade, porque é imposto da humanidade para significar.

A suposição, porém, é daquilo a que o nome é imposto, não daquilo de que o nome é imposto para significar, e isto nos termos substanciais, assim como “homem” não supõe pela humanidade, da qual é imposto este nome “homem”, mas supõe pelo composto de matéria e forma ou de corpo e alma. Donde “homem” supõe pelo que tem humanidade, não pela humanidade, porque isto pertence à significação.

A copulação, porém, é daquilo a que o nome é imposto para significar, mas somente nos termos acidentais, assim como este nome “branco” não só significa a brancura, de que o nome é imposto, nem o homem, a quem o nome é imposto, mas copula ambos, isto é, a brancura e o sujeito.

A verificação, porém, é quando algo torna verdadeira a locução, não por aquilo que significa ou supõe, assim como quando se diz “o homem corre”, este “homem” não significa Sócrates nem supõe por Sócrates. No entanto, pela força do discurso, a locução torna-se verdadeira se somente Sócrates correr.

A apelação, porém, é quando não só torna verdadeira a locução por algo, mas quando há apelação sob ele, por exemplo, quando há apelação e verificação da locução por algum suposto singular. Donde, quando digo “homem é espécie”, não há apelação sob “homem”, como se dissesse “Sócrates ou Platão é espécie”. Mas quando se diz “o homem corre”, aqui pode haver apelação sob “homem”, e bem se diz, portanto, “Sócrates ou Platão corre”. E este nome é tomado dos Predicamentos, onde se diz que a substância parece significar “isto aqui” sob a figura de apelação.

Quando, portanto, se pergunta se “Deus” supõe pelo suposto ou pela natureza, diga-se que significa a natureza ou essência, da qual é imposto, mas supõe pelo suposto ou pessoa, a quem o nome é imposto.

Note-se, porém, que o suposto pode ser tomado de dois modos. Algumas vezes, com efeito, o suposto se toma pelo que é distinto pela propriedade relativa, e assim “Deus” não é suposto, mas Pai, Filho e Espírito Santo assim se chamam supostos. Outras vezes, porém, se toma o suposto que não é distinto pela propriedade relativa, mas nomeia algo absoluto, e assim os gentios entendiam que Deus era um suposto, que, contudo, nada sabiam do Pai, Filho e Espírito Santo. Digo, portanto, que este nome “Deus” supõe o suposto absoluto não distinto pela relação, supõe, contudo, às vezes pela natureza, e pode supor por causa da indistinção real entre suposto e natureza, porque não diferem nas coisas divinas segundo a realidade, mas só segundo a razão, porque também a essência é por si subsistente, assim como também o suposto. E por isso, em muitos lugares se encontra que supõe pela natureza, como diz Damasceno. Mas apela o suposto relativo.

Pelas coisas ditas já se mostra o terceiro principal, porque, a saber, este nome “Deus” supõe pelo suposto, portanto esta é verdadeira: “Deus gera”. Mas se esta deve ser concedida, “Deus gerou Deus”, saiba-se que “Deus” às vezes supõe pela essência, às vezes por uma pessoa, às vezes por muitas. A primeira acontece por causa da identidade da essência e da pessoa. A segunda pela força do nome, porque é imposto para significar a essência no suposto. A terceira acontece porque é imposto pela forma não multiplicada. Porque,

portanto, esta é verdadeira: “a pessoa gerou a pessoa”, por isso esta é verdadeira: “Deus gerou Deus”.

Mas contra isto pode-se objetar: se esta é verdadeira, “Deus gera” e “Deus gerou Deus”, logo também esta: “Deus não gera”, porque o Filho não gera.

Diga-se que esta é falsa, porque se nega de Deus simplesmente. Nas proposições, porém, acima, restringe-se para que se mantenha por uma pessoa pelo ato nocional acrescentado. Aqui, porém, não se acrescenta o restritivo, mas mais ainda pela negação se remove simplesmente.

Aos argumentos a favor da questão. Diga-se ao primeiro: está resolvido, porque a geração se põe nas coisas divinas excluída toda imperfeição que se encontra na geração das criaturas, como foi dito.

Ao segundo, diga-se que por uma razão há geração nas coisas divinas e por outra nas criaturas, porque ali é para que a espécie se conserve, segundo os filósofos, ou para que o número dos eleitos se complete, segundo os teólogos. Mas nas coisas divinas é por causa da comunicação de sua bondade, da qual a criatura totalmente não é capaz.

Quinta distinção.

Questão única. Se isso é verdade, a ‘essência gera’.

Em segundo lugar, pergunta-se principalmente, se esta é verdadeira: “a essência gera”. E parece que sim. O Pai gera, a essência é o Pai, logo a essência gera.

Além disso, as ações essenciais, como criar e semelhantes, são atribuídas também ao Pai, logo de modo semelhante atribuir-se-ão à essência as ações relacionais, como gerar, espirar e semelhantes.

Em contrário, no texto.

Respondo. Acerca desta questão há duas coisas a considerar. Primeiro, como se relaciona a essência com a ação “gerar”, que é do Pai em relação ao Filho; segundo, como se relaciona o Filho com o Pai, se é da substância dele ou não.

Sobre o primeiro artigo, é de notar que alguns, considerando, como o abade Joaquim, que por causa da simplicidade divina não é outro o Deus senão a essência divina, disseram que, assim como esta é verdadeira “Deus gera”, também esta “a essência gera”. Mas estes se enganaram, porque para a verdade das proposições não basta considerar as coisas significadas, mas também os modos de significar. E embora sejam a mesma realidade Deus e divindade, contudo não é o mesmo o modo de significar em ambos. Pois este nome “Deus”, que significa a essência divina no concreto, pelo modo de sua significação natural tem que possa supor pela pessoa, e assim as coisas que são próprias das pessoas podem ser predicadas deste nome “Deus”, como se diga: “Deus é gerador ou gerado”. Mas este nome “essência” não tem, pelo modo de sua significação, que suponha pela pessoa, porque significa a essência como forma abstrata, e por isso as propriedades das pessoas, pelas quais as pessoas se distinguem entre si, não podem ser atribuídas à essência. Pois se significaria que há distinção na essência, assim como nas pessoas. Donde esta é simplesmente falsa: “a essência gera” ou “a essência é gerada”, e todas as proposições deste gênero, nas quais se atribui à essência algo que pertence às propriedades das pessoas.

Ora, que de modo algum seja verdadeira esta “a essência gera”, pode-se entender também assim: porque, se a essência gerasse, ou geraria essência ou pessoa. Não essência, pois ou geraria a si mesma ou outra. Não a si mesma, porque nenhuma coisa gera a si mesma. Nem outra, porque então haveria muitas essências em Deus, e por conseguinte muitos deuses. Nem geraria pessoa, porque pela mesma razão seria necessário que a pessoa fosse distinta da essência, o que é falso. Mas a essência é pessoa, donde esta é falsa: “a essência gera”.

O mesmo se confirma de outro modo assim. Todas as vezes que duas coisas se relacionam de tal modo que uma acrescenta algo sobre a outra e, no entanto, são a mesma realidade, se algo convém àquela que acrescenta somente pela razão do acrescentado e enquanto difere da outra, não é necessário que também convenha à outra. Assim como Sócrates e homem são a mesma realidade, e um se predica do outro; mas porque Sócrates acrescenta algo sobre homem, se pela razão desse acrescento algo se atribui a Sócrates, não é necessário que se atribua a homem. Donde bem se diz: "Sócrates é indivíduo", mas isto não se pode dizer de homem. Ora, assim se relacionam o Pai e a essência: que o Pai acrescenta sobre a essência a relação, pela razão da qual lhe convém gerar, e segundo a qual difere da essência; e por isso, gerar não convém à essência. E por este modo se resolve a primeira razão da questão, porque ali varia o termo médio.

Note-se, contudo, uma boa distinção, que em Deus alguns nomes significam o suposto pelo modo de suposto, como pessoa, Pai e semelhantes. Alguns implicam a natureza comum pelo modo de suposto, como este nome "Deus". Alguns implicam a natureza comum, não pelo modo de suposto, mas têm certa ordenação para o ato, como luz, sabedoria, natureza; pois "natureza" nas criaturas é princípio de movimento. Alguns, porém, significam a natureza comum, mas não pelo modo de suposto, nem têm ordenação alguma para o ato, como essência. Ora, àqueles nomes que significam o suposto pelo modo de suposto, atribuem-se os atos pessoais distintivos da pessoa, verdadeiramente e propriamente e per se, ao menos no segundo modo de se dizer per se, isto é, que o sujeito está na razão do predicado, como "o Pai gera": esta é verdadeira e própria e per se. Aos nomes, porém, que implicam a natureza comum pelo modo de suposto, atribuem-se também atos pessoais, verdadeiramente e propriamente, mas não per se. Pois não é enquanto Deus que Deus gera, mas enquanto Pai. Aos nomes, porém, que significam a natureza comum sob certa ordenação ao ato, verdadeiramente se atribuem estes atos, mas não propriamente nem per se. Donde verdadeiramente se diz: luz de luz, ou sabedoria de sabedoria. Aos nomes, porém, que significam a natureza comum não pelo modo de suposto, nem segundo ordenação ao ato, nem verdadeiramente, nem propriamente, nem per se se atribuem estes atos. Por isso, esta de modo nenhum deve ser concedida: "a essência gera" ou "é gerada", ou "a essência espira", ou "essência de essência". E se tais proposições se encontrarem em algum lugar, sempre devem ser piedosamente explicadas, como "a essência gera" deve ser explicada assim: "aquele que é essência gera, como o Pai".

Quanto ao segundo artigo principal, isto é, como o Filho se relaciona com o Pai, se é da substância do Pai, é de notar que esta preposição "de" às vezes se toma puramente materialmente, como aqui: "a faca é de ferro"; às vezes puramente originalmente, como: "a luz é do sol"; às vezes puramente ordinalmente, como: "o rico vem do pobre" ou "da manhã vem o meio-dia". Às vezes também misto, isto é, materialmente e originalmente, como: "o filho carnal é da substância do pai". Às vezes substancialmente e ordinalmente, como: "do

pão faz-se o corpo de Cristo". Pois aí há ordem, porque a substância do pão não permanece no corpo de Cristo, mas além disso é substanciada, porque a substância do pão aí não é aniquilada, mas passa para a substância do corpo de Cristo. Às vezes também se toma substancial e originalmente, como: "em Deus o Filho é da substância do Pai". Pela razão do ablativo se entende substancialmente, pela razão do genitivo se entende originalmente. Donde importa a distinção do Filho em relação ao Pai, não à sua substância.

Aos argumentos para a questão. Ao primeiro está solucionado.

Ao segundo se deve dizer, que tudo o que se atribui à pessoa, atribui-se também à essência, enquanto essência e pessoa não diferem, mas gerar se atribui à pessoa do Pai, enquanto acrescenta algo sobre a essência, como foi dito. Portanto, esta não se concede: "a essência gera" e todas as semelhantes.

Sexta distinção.

Questão única. Se o Pai gera o Filho por natureza.

“Além disso, costuma-se perguntar”, etc. Acerca desta distinção pergunta-se principalmente, se o Pai gerou o Filho por natureza. E parece que não, porque o mesmo é em Deus natureza e vontade, mas não gerou pela vontade, logo tampouco pela natureza.

Além disso, os filósofos chegaram ao conhecimento da natureza divina. Se, portanto, o Pai tivesse gerado o Filho pela natureza, certamente teriam chegado à própria operação dela e, por conseguinte, ao conhecimento da Trindade, o que acima foi reprovado.

Em contrário: Diz Damasceno que “a geração é uma obra existente da natureza divina”.

Respondo: Acerca desta questão há três coisas a considerar. Primeiro, se o Pai gerou o Filho pela natureza. Mas, porque aquilo que pertence naturalmente, pertence necessariamente, por isso, em segundo lugar se esclarecerá se o gerou por necessidade. Em terceiro, se pela vontade.

Quanto ao primeiro, é preciso saber que o nome de natureza foi tomado dos seres vivos, cuja geração se chama natividade, e porque o movimento é denominado a partir do termo para o qual se dirige, por isso natureza se diz daquilo que pela natividade é adquirido; e porque a geração ou natividade termina na essência por si, não na forma, a não ser enquanto pela forma se tem a essência, por isso a essência se chama natureza, e daí foi transferido a toda essência, mesmo a incriada. Visto isto, deve-se dizer que este ablativo “pela natureza” pode exprimir a relação de causa formal, como aqui: “o que corre, corre pela corrida”, e assim digo que não deve ser concedido, porque pela geração gerou formalmente, não pela natureza. Se, porém, exprime a relação de princípio efetivo ou originante, sob este sentido, que pela virtude da natureza se faça a geração, não que a natureza seja geradora em Deus, assim digo que deve ser concedido. A razão disto é, porque pela virtude daquilo se diz que uma ação é feita, no qual o agente assimila a si o passivo, assim como o que aquece assimila a si o aquecido no calor, por isso dizemos que o fogo aquece pela virtude do calor. Portanto, como pela geração em Deus se faz a assimilação do Filho ao Pai na natureza, deve-se conceder que o Pai gerou o Filho pela natureza. Nem é necessário, se se objeta, que assim como o Filho procede do Pai como semelhante na natureza, assim o Espírito Santo procede de ambos como semelhante na natureza; se, portanto, é verdade dizer que o Pai gerou o Filho pela natureza, porque o Filho procede do Pai como semelhante na natureza, logo semelhantemente é verdade dizer que o Pai e o Filho produzem o Espírito Santo pela natureza, porque dele procede

semelhante na natureza, o que, contudo, ninguém concede. Deve-se dizer que somente se diz gerado naturalmente ou produzido pela natureza aquilo que, pelo modo da sua processão, tem que se assimile ao produtor. Ora, o Filho, pelo modo da sua processão, tem que se assemelhe ao Pai. Pois procede como Verbo e como Filho. Ora, o Filho deve assemelhar-se ao Pai e o Verbo ao intelecto que entende. Mas não pode haver assimilação, a não ser quanto à natureza. Caso contrário, não seria perfeita a assimilação. E, por isso, deve-se conceder que o Filho pela origem natural é gerado do Pai. Não assim, porém, o Espírito Santo, que, pelo modo da sua processão, tem que se assemelhe ao produtor, como foi dito, mas procede pelo modo da vontade. Ora, a tal modo de processão não é devido que aquilo que é produzido por tal modo seja produzido como semelhante. Donde, que o Espírito Santo proceda como semelhante na natureza, não é pelo modo da sua processão, mas por causa da identidade de natureza em Deus, a qual aí não pode ser multiplicada.

Quanto ao segundo artigo principal, é preciso saber que necessário se diz de dois modos: por si e por outro. Necessário por outro ainda de dois modos. De um modo como por causa eficiente, que tem predomínio em relação àquilo a que impõe a necessidade, como a pedra impelida ou lançada necessariamente é levada para cima, e tal necessário se chama violento. De outro modo se diz necessário como por causa final, como se diz necessário naquelas coisas que são para o fim, porque sem isto o fim não pode ser ou ser bem. Nenhum, porém, destes modos de necessidade pertence à geração divina, porque Deus não é por causa do fim, nem a coação cabe nele. Por si, porém, se diz necessário aquilo que não pode não ser, assim como o ser de Deus é necessário, e deste modo é necessário que o Pai gere o Filho.

Quanto ao terceiro, deve-se notar que o Filho ser gerado pela vontade pode entender-se de dois modos: de um modo, se o Pai o gerou pelo modo da vontade; ou, de outro, se o gerou pela vontade. No primeiro modo, deve-se dizer simplesmente que não, porque aquilo que assim é produzido ou tem com Deus a conformidade da natureza, ou não. No primeiro modo, o Espírito Santo assim procede. Mas isto não tem pelo modo da sua produção, como foi dito. Se, porém, não tem conformidade de natureza, assim as criaturas são produzidas pela vontade. Se, porém, se entende no segundo modo, assim ainda se distingue: ou pela vontade antecedente ou operante, ou pela vontade concomitante, aprovadora e complacente. Se pela vontade antecedente, como a vontade do artífice antecede à obra de arte, assim não se concede. Se pela vontade operante, assim também não se deve conceder, porque a vontade não é geradora, assim como tampouco a essência. Se pela vontade concomitante ou aprovadora, assim deve-se conceder. Pois o Pai, gerando o Filho, quer gerar o Filho. E por isto fica clara a resposta ao primeiro argumento da questão.

Ao segundo se deve dizer que não chegaram ao conhecimento da natureza divina de modo perfeito, mas somente enquanto é causa das coisas criadas, nem, por conseguinte, ao conhecimento da Trindade das pessoas.

Sétima distinção.

Questão única. Se há em Deus o poder de gerar.

“Aqui costuma-se perguntar”, etc. Aqui se pergunta principalmente se em Deus há potência de gerar. Parece que não, porque o agente que age por essência não parece agir por potência. Mas Deus é agente por essência, logo, a respeito do ato de gerar não se põe em Deus a potência de gerar. A maior é clara, porque a alma vivifica o corpo por essência, por isso não dizemos que ela vivifica por alguma potência. A menor é evidente por si.

Além disso, aquilo que passa da potência ao ato, primeiro está em potência do que em ato; mas em Deus nada está primeiro em potência do que em ato, portanto etc.

Em contrário: Segundo o Filósofo em Do sono e da vigília: “do que é o ato, é também a potência”, mas o ato, que é gerar, convém ao Pai. Logo, também lhe convém a potência de gerar.

Respondo: Acerca desta questão há quatro coisas a ver. Primeiro, que em Deus há potência de gerar. Segundo, se esta potência está no Filho. Terceiro, se pode estender-se a gerar vários Filhos. Quarto, se essa potência exprime essência ou relação.

Quanto ao primeiro, saiba-se que há potência de gerar nas coisas divinas, o que se mostra assim, porque a potência se conhece pelo ato; portanto, embora a potência de Deus seja o próprio Deus, contudo não se deve negar potência em Deus, porque também o ato de Deus é Deus, e não obstante isso pomos ato de Deus em Deus, do mesmo modo também \[se deve dizer] da potência.

Além disso, tudo o que de perfeição há na criatura deve ser atribuído a Deus mesmo. Mas na criatura encontramos duplo princípio produtivo: um, a saber, pelo qual o agente produz semelhante a si na natureza, e isto é a forma natural; outro, pelo qual o agente produz dessemelhante a si na natureza, e isto é a forma da arte na mente. E ambos importam simplesmente perfeição. Logo, semelhantemente nas coisas divinas deve-se pôr algum princípio ativo para produzir dessemelhantes na natureza, que chamamos potência criativa, pela qual produz as criaturas, e algum para produzir semelhante na natureza, que chamamos potência gerativa. Diferem, todavia, nisto: que se se comparam aos atos, como os atos entre si de algum modo diferem ao menos pela razão, também as próprias potências diferem; mas se se comparam à própria raiz, isto é, à essência divina, assim como elas são a própria essência divina, então são o mesmo, como a mesma virtude há no sol, pela qual dissolve o frio e une a lama, e o mesmo se dá da potência de espirar. Nota, todavia, que o

intelecto divino e a vontade divina são potência de criar, porque por eles é produzida a criatura. Mas a potência de criar é imperada pela vontade; a potência também de gerar é o intelecto divino e a potência de espirar a vontade divina, mas de modo diverso: porque intelecto e vontade podem ser tomados de dois modos: um, enquanto intelecto absolutamente e vontade absolutamente; outro, enquanto intelecto enquanto natural ou natureza e vontade enquanto natural ou natureza. Se o intelecto divino se toma como natural, assim produz o Filho; e a vontade como natural produz o Espírito Santo. Se, porém, o intelecto se toma como intelecto e a vontade como vontade absolutamente, assim produzem a criatura. Semelhante aparece nas criaturas, porque o intelecto, enquanto tem a razão de intelecto natural, dispõe-se ao conhecimento dos primeiros princípios, que se conhecem conhecidos os termos. Mas quanto às conclusões deduzidas dos princípios, não se dispõe como natural, mas como intelecto absolutamente. Donde pode deduzir tais conclusões ou não deduzir. E disso também aparece a solução de uma questão, que costuma ser movida aqui, se a potência de criar, de espirar e de gerar diferem nas coisas divinas.

Quanto ao segundo artigo, deve-se notar que a potência de gerar pode ser tomada de três modos. Ativamente, e assim não está no Filho, mas no Pai. De outro modo pode ser tomada passivamente, de ser gerado, e assim convém ao Filho, porque tem potência de ser gerado. De um terceiro modo pode ser tomada impessoalmente, e assim está em ambos. Do primeiro modo se diz a potência, pela qual o Pai gera; do segundo modo, pela qual o Filho é gerado; do terceiro modo se diz a potência, pela qual se faz a geração. E assim também está no Filho, e o Filho exerce de algum modo o ato de gerar, ao menos tendo-se terminativamente. Mas contra isso, que foi dito, pode-se objetar assim: se o Filho deve dizer-se ter potência de gerar por isso, que pode ser gerado, então, semelhantemente, o cego ou a pedra pode dizer-se ter potência de ver, porque é visto.

Respondo, e bem, embora outros digam diferentemente, que embora seja inusitado, todavia bem e propriamente se diz que a pedra tem potência de ver passivamente, porque é vista. Pois o visível é aquilo que pode ser visto. Mas o “potens” se diz de “potentia”, portanto etc.

Quanto ao terceiro artigo, saiba-se que a potência de gerar não pode estender-se a gerar vários Filhos, o que aparece assim: porque a obra da natureza sempre tende a um, a não ser que haja defeito da parte do agente, não podendo comunicar o todo, mas a parte, ou da parte do paciente, não podendo receber o todo. Mas não há defeito algum em Deus Pai nem no Filho, portanto e assim por diante.

“O mesmo aparece pelo modo da geração divina, porque a razão pela qual o pai carnal pode gerar muitos filhos é esta: porque não gera de toda a sua substância, mas de parte. Donde não toda a substância, da qual gera o pai carnal, tem ser no gerado. Por isso, depois do primeiro pode gerar o segundo. Mas nas coisas divinas o gerador de toda a sua substância

gera. Donde a mesma natureza numericamente toda, que o gerador tem, comunica ao Filho gerado. Por isso, nas coisas divinas apenas um Filho é produzido. O mesmo aparece em terceiro modo assim: nas coisas divinas o Filho procede do Pai pelo modo de intelecto e de verbo. Em nós, porém, formamos diversas palavras por causa da imperfeição da palavra proferida nas criaturas, porque a própria palavra proferida pela criatura não se iguala a todo o intelecto do inteligente, e por isso forma diversas palavras. Mas o Verbo divino é perfeitíssimo, de todo igualado ao intelecto paterno. Por isso forma um único Verbo, nem pode formar outro, nem por conseguinte produzir outro Filho. Donde 'uma só vez fala Deus, e isso mesmo não repete'".

Do quarto artigo, se a potência de gerar exprime essência ou relação, há três opiniões solenes.

Alguns dizem que exprime somente relação, e isso provam de três modos.

"Primeiro assim: porque a operação própria de algo é produzida por sua própria forma, não pela forma comum. Ora, a geração é operação própria do Pai, logo, é produzida por forma própria do Pai e não pela comum. Mas a forma própria do Pai é a paternidade, logo, o gerar é produzido pela paternidade como por princípio, isto é, potência de gerar. Portanto, como a paternidade pertence à relação, também a potência de gerar parece pertencer à relação".

Além disso, se a potência de gerar ativa fosse a natureza comum, como a natureza comum está no Filho, também o Filho teria potência de gerar ativa, e assim poderia gerar outro Filho, o que é inconveniente. Logo, a potência de gerar não pode pertencer à essência, mas mais à relação.

Além disso, o princípio é princípio de algo, mas a potência de gerar diz princípio, portanto e assim por diante.

"Por estas razões e semelhantes, alguns, movidos, dizem que a potência de gerar exprime relação. Esta opinião o Mestre reprova no texto.

Por isso há outra opinião, que é do Mestre e de alguns modernos que com ele consentem, que a potência de gerar nas coisas divinas exprime algo absoluto, isto é, a essência. E provam assim: a potência de gerar nada mais é que aquilo pelo qual o gerador gera, assim como a potência calefativa é aquilo pelo qual o que aquece aquece, e isto é o calor. Ora, a potência ativa, pela qual o agente age, não é senão aquilo no qual o agente assimila a si o passivo, como o fogo que aquece assimila a si o aquecível no calor, e por isso o calor é a potência calefativa, pela qual o fogo aquece. Mas na geração o gerador assimila a si o gerado na natureza. Logo, aquilo pelo qual o gerador gera, isto é, a potência gerativa, é a natureza, porque em nenhuma propriedade relativa o gerador assimila a si o gerado. Nas coisas

divinas, portanto, de modo nenhum a potência de gerar exprime relação, mas substância. Confirmam esta opinião com muitas autoridades dos santos. Damasceno, de fato, diz que "a geração é obra da natureza". Igualmente Hilário diz que o Pai gera pela virtude, e assim estes parecem dizer que a potência de gerar exprime a essência".

Mas esta opinião de modo algum pode subsistir, o que se mostra assim: porque é certo que é necessário que "o gerado corresponda ao seu princípio de sua geração ao máximo e principalmente, já que o gerado nada tem senão de seu princípio. Donde, nada então há no gerado que no gerador não tenha correspondente. Mas no Filho gerado nas coisas divinas encontram-se dois: o absoluto, isto é, a essência, e o relativo, isto é, a filiação. Logo, é necessário que no princípio, do qual é o Filho, haja algo correspondente a estes dois". Mas isto não pode ser pura essência. Logo, a potência de gerar não pode exprimir a essência absoluta, mas é necessário que se acrescente algo mais.

Por isso a terceira opinião é de Tomás, que diz que a potência de gerar exprime essência em sentido próprio e relação em sentido impróprio, porque, enquanto digo potência, digo algo absoluto, mas, enquanto digo de gerar, digo algo relativo. E por isso exprime ambos, como quando digo "Deus gerador": aí há algo essencial, isto é, Deus, contraído ao nocional pelo que digo "gerador". Prova-se, porém, esta opinião pela razão já acima tratada.

Mas contra isso se objeta, porque nada um e o mesmo pode estar em dois predicamentos, como "homem branco" não é algo uno senão por acidente, como se diz no livro V da Metafísica, e por isso a potência não pode compreender ambos em sua razão.

Diz-se que de outro modo é nas coisas divinas que nas criaturas. Nas coisas divinas, de fato, a relação é o mesmo que a essência realmente, não porém nas criaturas; e por isso lá um predicamento ocorre a outro, e por isso deles não se faz um senão por acidente.

Às razões, portanto, da primeira opinião, deve-se dizer: "à primeira, que não é necessário que a operação própria de algo seja produzida por forma própria, mas bem procede da forma comum, tendo, todavia, modo de ser próprio, porque nunca produziria ação senão segundo o modo daquilo em que está. Donde, quando alguém age pela natureza comum, enquanto está no suposto, age também segundo a condição do suposto, como vemos exemplo na alma, que é forma comum de todo o corpo e está toda no todo, todavia uma e a mesma existindo em diversos órgãos, tem esta e aquela operação: no olho tem ver, no ouvido ouvir, e assim dos outros. E assim se deve dizer no caso presente: que a potência de gerar, enquanto no Pai, produz ato, que é gerar, e enquanto no Filho, ser gerado".

"À segunda, deve-se dizer que a potência de gerar, mesmo ativamente, como é algo essencial, também está no Filho, e contudo não pode gerar. Porque esta potência sai em ato segundo o modo do suposto, em que está, e porque não sai em ato senão mediante a

paternidade, que está no Pai, pela qual o Pai é Pai, a qual, todavia, paternidade não está no Filho, por isso aquela potência no Filho não sai em ato, mas somente no Pai. O exemplo pode ser posto do fogo, que pode incendiar e aquecer, mas incendiar por sua forma substancial e aquecer pelo calor, que é a potência calefativa, de modo que nunca incendiaria, se primeiro não aquecesse, de tal modo que, se o fogo pudesse ter sua forma substancial sem calor, como talvez foi no fogo dos jovens, então o fogo assim não tendo calor não poderia aquecer, nem por conseguinte incendiar. E contudo teria potência de incendiar, isto é, sua forma substancial. Assim digo que a potência de gerar não sai em ato, senão unida a si a propriedade nocional, que é a paternidade, a qual está somente no Pai e é removida do Filho e do Espírito Santo, portanto e assim por diante".

"À terceira, deve-se dizer que princípio diz duas coisas: a razão de principiamento, e assim é relação, ou pode dizer aquilo que é princípio, e assim não diz relação, como a mão enquanto aquilo que é, não é relativa, mas enquanto se diz mão de alguém, a mão assim diz relação ao menos segundo o modo de dizer. Semelhantemente se deve dizer da potência, donde o Filósofo não põe a potência segundo aquilo que é no gênero da relação, mas no predicamento da qualidade; e assim perguntamos da potência de gerar segundo aquilo que é, e não segundo a razão de principiamento somente".

Aos argumentos, portanto, da segunda opinião, deve-se dizer: ao primeiro, que o gerador se assimila ao gerado e vice-versa quanto ao princípio da geração, que é a essência, isto é verdade principalmente. Por isso bem se deve conceder que o Pai assimila a si o Filho na natureza, mas porque a potência de gerar, pela razão de ser "de gerar", diz relação, por isso a potência de gerar diz essência em sentido próprio e principal, mas relação em sentido impróprio, como foi dito. E deste modo devem ser explicadas as autoridades dos santos, que principalmente significam a essência.

"Às razões para a questão deve-se dizer: ao primeiro, que é verdade que aquele ato, que o agente faz por essência, não faz por potência, como vemos da alma, que tem dupla operação: uma, que exerce por essência, como vivificar o corpo; outra, por potência, como sentir e entender. Do mesmo modo é nas coisas divinas: de algum modo o primeiro ato, isto é, ser, e este principia, não ouso dizer "exerce", por essência. Outro é como ato segundo, como gerar, criar e semelhantes, e tais atos se dizem sair de Deus por potência correspondente. Diferem, todavia, em Deus e nas criaturas, porque em Deus estes diferem somente pela razão, nas criaturas, porém, pela coisa e pela razão".

Ao segundo deve-se dizer que é verdade, quando uma coisa é potência e outra ato.

Oitava distinção.

Primeira questão. Se Deus é imutável.

“Agora acerca da verdade”. Aqui se pergunta da imutabilidade divina, em segundo lugar de sua eternidade, em terceiro de sua entidade, em quarto de sua simplicidade.

Quanto ao primeiro pergunta-se se o próprio Deus é mutável. E argumenta-se que sim. Aquilo parece mudar-se que move a si mesmo, mas o Espírito criador move a si mesmo, não pelo tempo nem pelos lugares, segundo Agostinho Sobre o Gênesis ao literal. Logo, é de algum modo mutável.

Em segundo lugar assim. Em todos os que movem e os movidos é necessário chegar a um primeiro que por si se move. Mas o primeiro nos entes é Deus, logo move-se por si.

Em contrário: Malaquias I: “Eu sou Deus e não mudo”.

Respondo: Duas coisas devem ser vistas. Primeiro, que Deus é totalmente imutável; segundo, que o ser imutável é próprio dele e não convém a nenhum outro.

O primeiro assim se mostra. Tudo o que de algum modo se move está em potência. Mas em Deus não há potência; portanto etc. A menor é clara, porque embora no mesmo a potência possa preceder o ato, todavia absolutamente o ato é anterior à potência, e todo ente em potência é reduzido ao ato por algum ente em ato. Portanto, como nada pode ser anterior a Deus, é impossível haver nele potência e, por consequência, nem movimento nem mutação.

Em segundo lugar, isso mesmo assim se mostra. Tudo o que se move, quanto a algo permanece e quanto a algo passa, como é claro naquele que se move da negrura à alvura: permanece segundo a substância e passa segundo a qualidade na alvura. Mas todo tal é de algum modo composto. Mas Deus é totalmente simples, como depois ficará claro. Logo, de modo nenhum se move.

Em terceiro lugar assim se mostra. Tudo o que se move, com respeito ao não possuído, move-se para que atinja algo a que antes não atingia, mas carecia dele, como se diz no livro I Do Céu e do Mundo. Mas Deus compreende toda a plenitude de perfeição, pois é infinito, como foi provado acima, logo não se move.

Deve-se, todavia, advertir que esta imutabilidade não repugna à novidade das criaturas: pois então a novidade do feito argumenta novidade da operação, quando o agente age por necessidade de natureza ou por operação que passa para a coisa exterior, a qual seja meio real entre o operante e o operado. Pois, quando o agente por necessidade de natureza, quanto depende de si, sempre age, é necessário que, se um novo efeito vem, que isto seja por causa de algum impedimento de sua ação. Quando também algo é produzido por uma operação realmente diferente do agente e passando para a coisa exterior, necessariamente a novidade do feito argumenta novidade da operação, porque tal operação termina em algo exterior ao operante e está nele ou em algo que é parte dele. E por isso é necessário tal operação renovar-se segundo a novidade dos efeitos. Onde, portanto, nenhum destes há, não é necessário que o agente mude da potência ao ato por um novo efeito. Assim é em Deus, porque não produz as coisas por necessidade de sua natureza nem por ação média, mas por ato de sua vontade, que não difere de sua essência, e por isso com vontade eterna e imutável pode produzir novo efeito. E assim fica claro o primeiro.

Quanto ao segundo deve-se saber que mutável se diz de dois modos: um, pela potência que está em outro; outro, pela potência que está em si mesmo; e de ambos os modos a criatura é mutável. Do primeiro modo é mutável pela subtração da causalidade divina, o que é claro, porque tudo o que depende de outro é mutável pela subtração daquele de quem depende, quer dependa segundo seu ser, quer segundo seu vir-a-ser, porque na medida em que depende, nessa medida é mutável. Mas toda criatura segundo si toda depende de Deus, logo, pela subtração da influência divina é mutável. Do segundo modo a criatura é mutável pela potência que está nela mesma, e isso ou segundo o ser, como nas geráveis e corruptíveis, ou segundo os lugares, como é claro nos corpos celestes, ou segundo a eleição, como nas criaturas espirituais, na medida em que é da natureza delas. E esta é a causa por que toda mutação é sempre por algo não possuído, possível, todavia, de ser possuído. Pois a mutação é o ato de algo imperfeito tendendo à perfeição. Portanto, o que não é absolutamente perfeito pode mudar-se recebendo perfeição. Mas nenhuma criatura é absolutamente perfeita, já que fora dela estão muitas perfeições. Por isso, por sua natureza, é mutável. Mas Deus é infinito em perfeições e não dista do fim, logo é totalmente imutável.

À primeira deve-se dizer que Agostinho fala ao modo de Platão, que nomeava todo operar como movimento, segundo o qual chamam de movimento o entender e o querer.

À segunda deve-se dizer que todos os móveis se reduzem ao primeiro movimento por si e, além disso, é necessário reduzi-los ao primeiro absolutamente todo imóvel, que é Deus.

Segunda questão. Sobre se é apropriado que Deus seja eterno, etc.

Em segundo lugar pergunta-se da eternidade divina, se convém a Deus. E parece que não, porque "o que é antes da eternidade não é medido pela eternidade". Mas Deus é deste modo, como se diz no De causis, portanto etc.

Além disso assim. Na eternidade não há presente, passado e futuro, mas de Deus se dizem os tempos preditos; logo, Deus não é eterno.

Em contrário: Atanásio: "eterno Pai, eterno Filho etc."

Respondo: Três coisas devem ser vistas aqui: primeiro, o que é a eternidade; segundo, de que modo difere do éon e do tempo; terceiro, mostrar-se-á a proposição.

Quanto ao primeiro deve-se saber que é necessário chegarmos ao conhecimento da eternidade a partir do conhecimento do tempo, que é para nós mais conhecido, assim como a partir do conhecimento dos compostos chegamos ao conhecimento dos simples. Ora, o tempo é "número do movimento segundo o antes e o depois", como se diz no livro IV da Física. Pois, como em qualquer movimento há sucessão de parte após parte e uma parte após a outra, a partir disso, que numeramos o antes e o depois no movimento, então apreendemos o tempo. A eternidade, porém, pela sua razão, parece dizer a medida de razão contrária. Eterno, de fato, se diz como que ente fora dos termos, donde a eternidade importa interminabilidade e indeficiência. Ora, como em todo movimento há alguma geração e alguma corrupção, na medida em que o termo de onde é rejeitado e o termo para onde é introduzido, é manifesto que toda mutação e todo movimento repugnam à eternidade, porque excluem a indeficiência. Assim, como a razão do tempo consiste na enumeração do anterior e do posterior no movimento, assim na apreensão da uniformidade daquilo que está fora de todo movimento e mutação consiste a razão da eternidade. Donde diz Boécio que "a eternidade é a vida interminável, eis a indeficiência; toda ao mesmo tempo, eis a exclusão da sucessão nas partes e perfeita possessão, eis a exclusão da mutabilidade". Pois tudo o que se muda é imperfeito e de algum modo carece, como foi dito, e assim fica claro o primeiro, o que é a eternidade.

Quanto ao segundo, deve-se notar que o éon difere do tempo e da eternidade como que meio entre eles. Deve-se, portanto, tomar a diferença deles a partir das próprias razões deles assim, porque a diferença das medidas se recebe segundo a diferença dos mensuráveis. Ora, foi dito que a eternidade é medida do ser sempre uniformemente se havendo; o tempo, porém, é medida do ser se havendo de modo desuniforme. Pois o que se move sempre se há de modo diverso e diverso quanto ao movimento. Como, portanto, as

razões destes são diversas segundo si, é manifesto que as próprias medidas são diversas segundo si; pois alguns mensuráveis assim se afastam da uniformidade do ser, que o ser deles não se sujeita a nenhuma transmutação, de modo que se adquira ou se perca o ser deles após tal transmutação, como são os corpos celestes e os anjos. Mas todavia têm anexa a transmutação ou segundo o lugar, como os corpos celestes, ou segundo a eleição, como são os anjos, e a estes responde a medida se havendo de modo médio entre eternidade e tempo, que se chama éon. Portanto, é claro que a eternidade mede o ser totalmente imutável, o tempo o totalmente mutável, o éon, porém, a coisa cujo ser é imutável, todavia comporta consigo alguma mutabilidade. Assim fica claro o segundo.

Destas coisas fica claro o terceiro, que é a proposição principal, a saber, que só Deus é eterno assim, porque aquilo somente é eterno que, com a indeficiência do ser que tem, não comporta consigo alguma mudança ou mutabilidade; mas só Deus é deste modo, portanto etc. A maior é clara pelas coisas ditas da eternidade. A menor foi declarada no primeiro artigo, onde foi mostrado da imutabilidade dele. Assim, portanto, dizemos que Deus se mede pela eternidade, não como por algo extrínseco à sua natureza, mas esta razão de medida se recebe apenas segundo nossa apreensão.

À primeira deve-se dizer que aí não se toma eternidade propriamente, mas pelo éon, como se diz que "a inteligência se iguala à eternidade".

À segunda deve-se dizer que as palavras temporais se atribuem a Deus, na medida em que a eternidade dele inclui todas as temporais, não porque varie pelo modo de presente, passado e futuro.

Terceira questão. Se é apropriado que Deus exista de tal maneira que nele o ser e a essência sejam a mesma coisa.

Terceiro, pergunta-se sobre a unidade do ser divino e pergunta-se se o ser lhe convém tão propriamente que nele o ser e a essência sejam o mesmo. Parece que não. Pelo contrário, mostro que a essência de qualquer criatura é o seu ser por quatro razões.

Primeiro assim. Do ente, enquanto ente, nada pode ser diverso, porque o ente inclui tudo. Mas o ser convém a cada um naquilo em que é ente. Logo, o ser não é algo diverso da natureza do ente. Pois, sendo o ente o que exprime a essência daquilo de que é predicado, como é claro no livro IV da Metafísica, e não algo acrescentado, parece que o ser exprime a própria essência e não algo acrescentado.

Segundo assim. Não é mais duvidoso acerca do ser e da entidade da coisa do que acerca de sua bondade e unidade e coisas semelhantes; mas cada coisa é una e boa por sua essência e não por algo acrescentado real. Logo, cada realidade será ente por sua essência e não por algo acrescentado, mas pelo ser a coisa é ente fora, portanto etc.

Terceiro assim. Mais depende o acidente do sujeito do que o contrário. Mas vemos que Deus pode separar o acidente do sujeito e o sujeito do acidente, como no sacramento do altar. Logo, pode separar o sujeito de todo acidente e conservá-lo separado. Mas Deus não pode conservar a coisa sem o ser da coisa, porque isso implica contradição. Logo, o ser da coisa não é acidente acrescentado à essência.

Quarto assim. Esse ser ou é substância ou acidente. Mas o meio não pode ser, segundo Alfarabi, que diz no livro Sobre a origem das ciências que "nada existe senão substância ou acidente, e Deus é criador de ambos". Mas não é substância, pois nem matéria nem forma nem composto. Também não é acidente, porque então a coisa e a substância seriam ente por acidente. Também o acidente seria o primeiro ente. Logo, parece que é a própria essência da coisa.

Em contrário está Boécio, que diz que "em tudo o que é aquém do primeiro, difere o que é e o ser".

Respondo: Deve-se dizer que a essência da criatura realmente difere do seu ser em qualquer criado, e antes que ponha razões para declarar isto, anteponho uma, a saber, que a essência parece comportar-se em relação ao ser como a matéria à extensão. Pois, assim como a matéria, enquanto tal, significa algo não extenso, e se há de ser extensa, é necessário que se lhe adicione a quantidade, que a estende formalmente, assim a essência, enquanto tal, significa algo não existente, que por si não tem ser, e para que exista é necessário que lhe seja superadicionado o ser pelo primeiro. E assim o ser é algo acrescentado.

Isto, porém, se declara de três modos.

Primeiro assim. Tudo o que convém a algo por sua essência, se convém a outro, é necessário que isso seja por participação, e isto vemos em todas as coisas. Pois, porque o calor convém ao fogo segundo sua essência e ao máximo, por isso não convém a outro senão por participação. Mas, como foi provado acima, o ser convém a Deus segundo sua essência; antes, ele é o ser puro. Logo, se o ser convém às demais criaturas, não será senão por participação. Ora, o que convém a algo somente por participação não é a sua substância. Logo, a essência da coisa não é o próprio ser.

E confirmo a razão, porque assim como é impossível que algo se separe de si mesmo, assim também não pode adquirir-se a si mesmo. Portanto, se a substância da coisa fosse o seu ser, seria impossível que pudesse perdê-lo ou adquiri-lo, assim como a si mesma, e assim nada se geraria nem se corromperia.

Segundo, declara-se assim. Aquilo que é realmente o mesmo, embora um possa ser entendido sem o outro, no entanto é impossível que um seja entendido sob o oposto do outro. Donde, embora o ente possa ser entendido sem que se entenda o uno, é impossível, contudo, que o ente seja entendido sob o oposto do uno. Antes, para fortalecer esta razão, é impossível que algo seja entendido sob o oposto daquilo a que tem uma relação essencial. Donde é impossível que o homem seja entendido como não risível. Mas a essência pode ser entendida sob o oposto do ser de existência e subsistência. Logo, não parece que seja realmente a mesma que este.

Terceiro assim. Pela essência de qualquer criatura entendemos algo que por si é potencial em relação ao ser, porque não tem atualidade por si, mas por outro. Disso assim: é impossível que algo seja terminado em ato por aquilo que é potencial ou por algo que seja realmente o mesmo com ele. Donde, embora a matéria seja potencial por si à extensão, é impossível, contudo, que seja atualizada por si mesma, senão pela quantidade que a estende formalmente. Mas, como foi visto, a essência por si é possível. Logo, é impossível que aquilo que a determina ao ato seja realmente o mesmo com ela, mas pelo ser da existência sua possibilidade é terminada, portanto etc.

Esta posição, porém, alguns impugnam, além das razões feitas no início, que são deles, e argumentam assim com bastante sutileza: se o ser difere da essência em qualquer criado, pergunto se esse ser é o mesmo que sua essência ou não. Se sim, tenho o que queria; se não, então ainda se perguntará desse ser, e assim haverá processo ao infinito, o que é inconveniente.

Segundo, mostram que isso é contra a noção de criação assim. Pois criar é agir sem nada pressuposto, mas quem põe que a criatura nunca se produza senão na sua essência se produzir o ser, põe que nunca se produza o ser da criatura senão pressupondo a essência em que se receba. Mas isto é contra a noção de criação. Logo, parece que o ser não é acrescentado à essência, mas o mesmo com ela.

Dizem, portanto, estes, que essência e ser da essência e ser da existência nomeiam uma e a mesma coisa, porém de modo diverso: pois algo se diz essência em si e absolutamente; diz-se ser da essência enquanto tem exemplar em Deus; diz-se ser da existência enquanto tem ser no efeito e se compara a Deus como ao agente.

Em terceiro lugar, distinguem tripla diferença, a saber, de coisa e de razão e uma média, a saber, de intenção, de modo que a essência mesma seja a mesma em realidade com o ser da essência e o ser da existência, diferindo, contudo, deles, mas não do mesmo modo, porque do ser da essência difere a essência só pela razão, do ser da existência difere pela intenção.

Dizem, pois, que aquelas diferem só pela razão, das quais uma se predica da outra, com a qual é a mesma em realidade, como sabedoria e bondade em Deus. Mas aquelas dizem diferir pela intenção, que são a mesma em realidade, não obstante uma não se predicar da outra, como curso e correr, e tais são a essência e o ser da existência.

Acrescentam também que, assim como a criação nada acrescenta de real sobre a essência da criatura, senão apenas uma relação, assim dizem que o ser atual sobre a essência não acrescenta alguma coisa real, mas apenas uma relação ao criador, de modo que por isso a essência da criatura se diga ser, porque é efeito da criação.

Esta é a posição deles e as razões da posição.

Este modo de posição não parece conveniente. Primeiro quanto ao que dizem, que a coisa se chama essência enquanto considerada em si, chama-se, porém, ser da essência enquanto tem exemplar em Deus, porque, como dizem, estas duas diferem como concreto e abstrato e uma é como brancura, a outra como branco. Mas nunca se diz que brancura e branco diferem por isso, que uma seja coisa em si e a outra por ter exemplar no agente. Portanto, não parece que esta adaptação convenha à questão.

O que depois dizem, que estas diferem, a saber, essência e ser da existência, não só pela razão, mas também pela intenção, porque uma não se predica da outra — se isto for verdadeiro, eles falham diretamente ao pôr esta distinção e por quê. Pois se a essência e o ser da existência por isso diferem de intenção, porque uma não se predica da outra, como o ser da essência e a essência não se predicam reciprocamente segundo eles, porque diferem como concreto e abstrato, não difeririam o ser da essência e a essência somente pela razão, mas também pela intenção, o que eles negam.

Às razões deles, portanto, quando eles argumentam acerca do processo ao infinito, deve-se dizer que aí há falácia de acidente. Pois então vale o processo ao infinito e é preciso deter-se nos primeiros, quando o terceiro se compara ao segundo do mesmo modo que o segundo ao primeiro. Por exemplo, como o processo ao infinito nas causas eficientes, que o Filósofo põe no livro II da Metafísica. Mas se o terceiro não se compara ao segundo do mesmo modo que o segundo ao primeiro, haverá falácia de acidente, nem se seguirá que haja processo ao infinito. Por exemplo, se se disser: "o relativo se refere a outro por alguma relação, logo essa relação se refere por outra relação e essa outra e assim ao infinito", digo que aqui há falácia de acidente, porque não se compara do mesmo modo o relativo ao

referir-se como a própria relação, porque o relativo não se refere em todo, mas somente pela relação. Mas a própria relação refere-se por si. Assim digo no caso proposto: se se disser "esta coisa é ente por algo acrescentado e esse ente por outro acrescentado", de um modo é bom argumento, de outro é falácia de acidente, porque se se toma aqui ente em ambos os casos do mesmo modo, a saber, pelo ente que se divide pelos dez predicamentos e exprime as próprias essências das coisas, assim digo que é bom argumento e vale o processo ao infinito, porque cada coisa é ente por sua essência, não por algo acrescentado, e pela mesma razão esta coisa seria ente por algo acrescentado, e assim ao infinito. Mas se falarmos do ente da existência, assim varia a relação, e por isso não vale a razão: "a coisa é ente por algo acrescentado, a saber, pelo ser da existência, logo esse ser é ente por outro". Não vale, porque a essência existe por outro, a saber, pelo ser superadicionado, mas o próprio ser não, mas é, enquanto por esse ser algo existe.

Ao que diz que nada se criaria, o que é contra a criação, porque a criação é sem nada pressuposto, deve-se dizer que, se esse argumento fosse bom, então a alma não se criaria, porque sempre antes de sua criação pressupõe o corpo, nem tampouco a graça, que pressupõe o sujeito, a saber, a alma, e ainda menos segue aqui, porque o todo, a saber, essência e ser, é criado. Mas o próprio ser não é criado subsistente. Por exemplo, se se criasse a alma e nela a graça, ninguém diria que a graça não é criada, embora fosse criada na alma. Portanto, o argumento não conclui, e por isso digo à forma do argumento: quando se diz que criar é produzir algo sem nada pressuposto, é verdade da parte da operação do agente, que não pressupõe movimento ou mudança em que a operação se receba, nem matéria da qual o efeito seja produzido, mas de sua potência o produz; contudo, da parte do efeito pode algo ser pressuposto, se for tal efeito a que não convém ser por si, mas em outro.

Às razões, portanto, em contrário, que são as razões da posição deles. Ao primeiro, quando se diz: do ente etc., digo que é verdade, enquanto se toma ente como comum ao ser da essência e ao ser da existência. E quando se diz que o ser é comum ao ente em ambos enquanto ente, digo que é verdade. Logo, não é diverso da natureza da entidade. Digo que bem se segue, tomando ente na conclusão como nas premissas, a saber, pelo ente comum ao ser da essência e da existência. E quando além disso se assume: "mas o ente predica a essência daquilo de que é predicado", digo que fazes falácia de acidente procedendo do comum ao especial. Portanto, não vale o processo.

Ao segundo, deve-se dizer que não é semelhante quanto àqueles transcendentais, o bom, o uno, e quanto ao ente, enquanto se toma pelo ser da existência, porque aqueles se dizem somente por comparação ao intelecto que recebe estes sob diversas razões, mas não é assim do ente, que implica atualidade real sobre a própria essência. Portanto, não vale.

Ao terceiro, sobre a dependência do acidente em relação ao sujeito, deve-se dizer que, se o argumento fosse bom, concluiria muitas conclusões daí contra eles mesmos, porque Deus pode fazer a quantidade sem nenhum sujeito. Logo, pode fazer o sujeito sem nenhum acidente. Mas as potências da alma são acidentes, logo Deus pode fazer a alma racional sem potências ou o fogo sem calor, o que é falso, porque implica contradição. Pois é da noção de sujeito que dele fluam acidentes. E por isso digo que a maior ou menor dependência não é causa do porquê um não pode ser sem o outro, mas a repugnância da coisa, e por isso que alguns acidentes por si subsistam pela virtude divina, não há repugnância, especialmente acerca da quantidade, porque esta, pela máxima proximidade que tem da substância, tem quase um certo modo de substância e é princípio de individuação segundo alguns. Por isso não lhe repugna subsistir por si pela virtude do agente infinito. Mas não é assim da essência em relação ao ser, porque subsistir a essência sem o ser diretamente é repugnância no intelecto; portanto, não é semelhante.

De outro modo pode-se dizer, quando se diz: "mais depende" etc. Digo que há falha na comparação, porque toda comparação de dois em relação a um terceiro quanto a mais e menos supõe que esse terceiro convenha a ambos, mas assim não é aqui, porque, embora o acidente dependa da substância quanto à inerência, contudo o sujeito não depende assim do acidente; e portanto é o mesmo que se eu dissesse: "maior é a brancura no homem do que no anjo".

Também, em segundo lugar, dado que valha a comparação, ainda não se segue o que se diz: "mais e menos depende" etc. Digo que há dupla dependência, a saber, de inerência e de perfeição, pela qual o perfectível depende da perfeição; ora, embora o acidente mais dependa do sujeito quanto à primeira dependência, a saber, de inerência, contudo quanto à segunda o sujeito mais depende do acidente. Ora, a causa pela qual um não pode ser sem o outro não é a dependência atual de inerência, porque esta é causa acidental ao acidente enquanto acidente, mas a segunda dependência bem é causa. E por isso assumia mal, mas pelo contrário devia dizer.

Em terceiro lugar pode-se dizer assim. Há dupla dependência do acidente, atual e habitual. A primeira é acidental ao acidente, porque não é da noção de acidente enquanto acidente que atualmente inere, mas a segunda é de sua noção. Donde as definições não dizem ato, mas aptidão. Ora, o juízo deve ser tomado da coisa segundo aquilo que lhe é essencial e não acidental. E por isso, se bem arguisses, deverias falar da segunda dependência, e então se diria que a menor é falsa, porque deste modo Deus não pode separar o acidente do sujeito de modo que não tenha aptidão ao sujeito, porque então não seria acidente.

Quarto modo assim. Tu supões que o ser seja acidente, o que, contudo, não é verdade. Antes, está no gênero de substância por redução, como efeito formal da própria essência. Por isso esta demonstração é de pequena eficácia, como aparece.

Ao quarto, deve-se dizer que o ser da existência está no gênero de substância por redução, como o ponto está no gênero de quantidade por redução, tem, contudo, certo modo acidental, porque inere à essência como uma certa forma quase inerente, pelo que tem de ser reduzido de algum modo à questão do acidente.

Quarta questão. Se Deus é simples.

Acerca desta parte da distinção perguntam-se quatro coisas. Primeiro, se Deus é simples. Segundo, se a alma está toda no todo e toda em qualquer parte. Terceiro, se o Pai é anterior ao Filho. Quarto, se o Pai e o Filho são vários eternos.

Sobre o primeiro, parece que Deus não é simples, porque o que é mais nobre e mais perfeito nas criaturas deve ser atribuído a Deus. Mas os compostos são mais perfeitos, como é claro, porque algum composto é mais perfeito que os simples e os mistos mais que os elementos. Logo, a composição deve ser atribuída a Deus.

Além disso, as coisas que vêm de Deus imitam a Deus. Assim, de um primeiro ente são todos os entes e de um primeiro bem todos os bens. Mas nas coisas que vêm de Deus nada é totalmente simples. Logo, nem Deus será totalmente simples.

Em contrário: Todo composto é posterior a seus componentes, mas nada é anterior a Deus, logo etc.

Respondo: Três coisas devem ser vistas: primeiro, que Deus não é de nenhum modo composto; segundo, que não é componível a nada; terceiro, que não está em gênero.

O primeiro é claro assim. Em todo gênero, quanto algo é mais nobre, tanto é mais simples, como no gênero dos quentes o fogo é mais nobre, porque nele está o calor mais simples, como que sem mistura de algum frio; o que, portanto, está no fim da nobreza dos entes deve ser o mais simples. Isto, porém, dizemos de Deus, logo etc.

O segundo é claro assim, porque, como foi provado acima, Deus é o primeiro agente e a primeira causa de todas as coisas. Mas aquilo que entra na composição de outro não é o primeiro agente, mas o todo composto. Pois não é a minha mão que age primeiro, mas eu por minha mão, nem o calor aquece, mas o fogo por meio do calor. Logo, Deus não é composto nem componível a algo.

O terceiro é claro assim, porque o que está em gênero está ou por si ou por redução. Por si, como as espécies; por redução, como a diferença. Mas de nenhum modo Deus está em gênero. Não por si, como espécie, porque em tudo que está em gênero diferem nele o ser e a quididade, e a razão é porque é necessário que todas as coisas que estão em algum gênero diferenciem-se segundo o ser, porque de outro modo não seriam várias; é necessário também que estas convenham na quididade daquele gênero. E assim, em tudo que está em gênero, difere o ser da quididade, e assim é composto. Mas Deus é ser puro, como foi provado, logo etc. Também nem por redução está em gênero, porque o que está por redução em gênero não se estende além daquele gênero, assim como o ponto não se estende além da quantidade contínua, nem a unidade além da discreta. Mas Deus, no entanto, a todos os gêneros de entes se estende, uma vez que é causa de todos. Logo, nem por redução está em gênero. Portanto, de nenhum modo está em gênero.

À primeira objeção em contrário deve-se dizer que, embora os compostos sejam mais nobres, isto, no entanto, não é enquanto compostos, pois nesta noção importam dependência, mas isto é porque têm mais perfeições.

À segunda deve-se dizer que todas as coisas que são de Deus imitam a Deus como sua causa. Mas isto é da noção do causado, que sempre seja mais composto que sua causa, ao menos que nele difira a essência do ser, e isto enquanto é de outro. E por isso, como a primeira causa não é de outro, não é necessário que ela seja composta assim.

Quinta questão. Sobre se a alma está inteiramente em cada parte do corpo.

Em segundo lugar, pergunta-se se a alma está toda em qualquer parte do corpo. Parece que não, porque aquilo que é todo em algo, destruído este, destrói-se também aquilo. Mas destruído o olho ou arrancado, não por isso a alma se destrói, nem deixa de estar no corpo. Logo, não estava no olho toda.

Além disso, como no corpo há diversas partes distintas também segundo a posição, seguir-se-ia, se a alma fosse toda em qualquer parte do corpo, que já estaria ao mesmo tempo em vários lugares, o que não é verdadeiro dos anjos, logo de modo algum da alma.

Em contrário: Agostinho diz que a alma está em qualquer corpo toda e em qualquer parte toda.

Respondo: Aqui três coisas devem ser vistas: primeiro, que a alma segundo a essência está em todo o corpo; segundo, que está toda em qualquer parte; terceiro, colocar-se-ão as objeções.

O primeiro é claro, porque o ato próprio sempre tem ser em seu próprio sujeito, mas a alma é ato do corpo e das partes singulares, tanto das particulares como das partes, logo ela segundo sua essência tem ser em todo o corpo e em qualquer parte dele. Que, porém, seja forma de todo o corpo, é claro pelo Filósofo no II De anima, porque é "ato de corpo orgânico" etc. Mas também que das partes singulares, é claro, porque forma e ato é por quem cada coisa recebe espécie, mas da alma o corpo todo e cada parte dele recebe espécie, porque, quando a alma se retira do corpo, nem o corpo nem alguma parte dele permanece o mesmo que antes, senão equívoco. Logo, a alma é forma substancial de todo o corpo e de todas as suas partes, o que era a primeira coisa a declarar.

A segunda é que está toda em qualquer parte do corpo, o que é mais difícil.

Por isso deve-se notar que há um tríplice todo, a saber: quantitativo, potencial e essencial. O primeiro não convém às formas por si, porque segundo si não têm quantidade. Se, portanto, lhes convém, isto é por acidente pela razão do sujeito quanto, no qual se recebem, e só às formas convém tal todo, que têm igual relação ao todo e às partes. Estas são todas as formas, tanto acidentais como substanciais, que não requerem diversidade nas partes e nos todos. O segundo e o terceiro modo, porém, convêm bem à alma e às outras formas, e porque segundo a totalidade da essência e da perfeição a forma está toda no todo e toda em qualquer parte dele. Propriamente, de fato, podemos dizer, como a alma racional não se divide segundo a divisão do sujeito, que está toda em qualquer parte dele, nem isto impede que segundo a totalidade da potencialidade não esteja toda em qualquer parte, porque esta totalidade é mais segundo ser acidental do que substancial, e que está toda no todo e toda em qualquer parte do corpo. Prova-se, porque aqueles todos que são do mesmo gênero não podem estar assim entre si, que o todo esteja no todo e o todo na parte, como aparece no tempo e no movimento, que estão no gênero dos sucessivos. Mas aqueles todos que não são do mesmo gênero, nada impede que seja o todo no todo e o todo em qualquer parte, como aparece na terra e no tempo, e por isso, como a alma e o corpo não são do mesmo gênero, nada impede que a alma inteira esteja em todo o corpo e inteira em qualquer parte. Formo, portanto, tal razão: aquilo que é forma de algo, não dividido pela divisão do sujeito, é todo no todo e todo em qualquer parte. Mas a alma humana e as almas dos animais perfeitos são formas não divididas pela divisão do sujeito. Logo, a alma racional é toda no todo e toda em qualquer parte do corpo. A maior é clara, porque, desde que a forma está naquele de quem é forma e em qualquer parte dele, como se viu, desde que não se divide, é necessário que esteja toda onde quer que esteja. A menor também é bastante clara, a saber, que as almas dos animais perfeitos não se dividem pela divisão dos sujeitos, porque toda forma que se divide pela divisão do sujeito quanto, se deve ser

conservada em parte ou em partes, é necessário que tenha igual relação ao todo e a qualquer parte dele, como é claro na alvura, que se divide pela divisão da superfície, porque certamente lhe acontece estar em toda a superfície ou em parte, e tais formas são todas aquelas que não requerem diversidade nas partes. Mas é certo que as almas dos animais perfeitos não têm igual relação ao todo e a qualquer parte dele, mas consideram o todo como próprio perfectível, sem o qual não podem subsistir por causa de sua imperfeição. As partes, porém, não consideram senão em ordem ao todo. Logo, tais formas não se dividem pela divisão do sujeito ou da matéria, mas toda tal é toda no todo e toda em qualquer parte. Logo, a alma está toda em todo o corpo e toda em qualquer parte do corpo, e esta é a posição e a declaração da posição.

Esta opinião em parte é sustentada e em parte é impugnada.

Pois que a alma racional esteja toda no todo e toda em qualquer parte, nem se divida nem se estenda pela divisão do sujeito, isto todos dizem. Mas quanto ao que diz da alma dos animais perfeitos etc., é impugnado assim, porque o que é educido da potência da matéria, divide-se segundo a divisão da matéria, mas só a alma racional não é educida da potência da matéria. Logo, só ela não se estende nem se divide pela divisão ou extensão da matéria. Logo, todas as outras formas dividem-se e estendem-se pela divisão e extensão da matéria, ao menos por acidente.

Deve-se dizer que toda a causa pela qual estes sustentam que a forma se estende é porque é educida da potência da matéria por algo quanto. Além disso, segundo eles, não é inteligível que aquilo que é educido da matéria extensa não seja educido ou todo do todo ou parte da parte. Além disso, dizem que por isso Agostinho afirma que o homem é à imagem de Deus, porque sua alma está toda em todo o corpo e toda em qualquer parte, como Deus está no mundo. E porque os animais brutos não são à imagem de Deus, por isso não parece que suas almas careçam de extensão ou divisão, nem que estejam em todo o corpo e em qualquer parte todas, porque assim por consequência seriam à imagem de Deus.

A esta impugnação deve-se dizer, primeiro, que não é necessário que a forma substancial se estenda por isso que é educida da potência da matéria ou de algo quanto, porque segundo isso nenhuma forma que é educida do não quanto seria extensa; se, portanto, Deus criasse a forma da pedra na matéria, aquela não seria extensa, o que é falso. Além disso, consta que o calor induzido pela virtude do sol assim é educido como a forma que é educida da potência da matéria. Donde não importa, ao que parece, para que a forma se estenda, que seja induzida na matéria ou educida dela. Donde, se houver tal forma que por sua imperfeição não requeira em seu perfectível diversidade nas partes, seja induzida de fora, seja educida da potência da matéria, estender-se-á e dividir-se-á segundo a extensão e divisão do sujeito. Além disso, é falso o que eles dizem, que é necessário que o todo seja educido do todo e a parte da parte, porque assim a forma está na potência da matéria

passiva como está na potência ativa do agente. Ora, a forma não está na potência do agente segundo si toda ou segundo sua parte, mas por isso está no agente, porque na virtude do agente está produzi-la. Logo, a forma não se diz estar na potência da matéria e dela ser educida porque dela na matéria algo preexista, mas porque a matéria pode pela ação natural ser transmutada para ela e recebê-la. Desde que, portanto, da forma na matéria nada preexiste, não parece haver razão por que esta parte da forma seja educida desta parte da matéria mais que de outra.

Outros dizem que todas as almas, até das dos animais perfeitos, estendem-se pela extensão da matéria, e isto assim. Como o ser é o primeiro fundamento de todas as perfeições seguintes, aquilo que depende da matéria segundo seu ser parece também depender dela segundo todas aquelas que seguem ao ser, a saber, em operar e estender-se e em todas as outras. Mas todas as formas que são educidas da potência da matéria dependem dela segundo o ser, porque sem a matéria de nenhum modo podem ser. Logo, parece também que segundo todas as outras dela dependam e assim segundo estender-se e dividir-se e todas as outras.

À razão destes, que vale menos que a primeira, deve-se dizer que, como se tem no I Physicorum, "a matéria é por causa da forma, não a forma por causa da matéria". Donde não é tal forma porque tal é a matéria, mas tal é a matéria porque tal é a forma, segundo o Comentador. Donde parece que a matéria foi criada, que é a mais baixa no gênero das criaturas, para que nela subsistam formas que por si não podiam subsistir. Logo, para complemento das formas foi inventada a matéria, não para que a forma recebesse defeito da matéria. Por isso, do fato de que a matéria recebe pela quantidade a extensão e a divisão, não é necessário que ela confira isto à própria forma, para cuja perfeição foi inventada, porque tais coisas são de imperfeição na forma, e por isso, dado que formas educidas da matéria não possam subsistir sem a matéria, certamente não é necessário que se estendam e se dividam pela divisão da matéria, mas é bem verdade que, se tais formas não pudessem exercer aquilo que nelas é o mais nobre sem a matéria, a saber, o ser, que nem também as outras coisas que seguem à forma. Donde as formas não poderiam sem a matéria exercer, a saber, operar. Logo, não segue o argumento.

Ao argumento em contrário, portanto, quando se diz que destruído o olho não se destrói a alma, deve-se dizer que a alma não está no olho como em órgão primeiro e próprio, mas em todo o corpo, nem está ali senão como parte de todo o corpo, por isso não é necessário que se destrua, destruído aquele.

Ao segundo deve-se dizer que a alma não se diz estar no corpo como em lugar, mas como forma na matéria, e por isso pode estar em muitos, segundo o que aqueles convêm em um ser.

Ao outro, da imagem, deve-se dizer que, embora as almas dos animais imperfeitos estejam todas no todo e todas em qualquer parte, não por isso são à imagem de Deus, mas a alma é à imagem de Deus porque é capaz dele e pode ser participante dele. Mas é capaz de Deus enquanto é de natureza intelectual, e por isso, como as almas dos brutos carecem de intelecto e vontade, não são à imagem de Deus. Mas do fato de que a alma racional está toda no todo e toda em qualquer parte, recebe certo modo acidental de imagem de Deus, e por isso não vale.

Nona distinção.

Primeira questão. Se o Filho é coeterno ao Pai.

Terceiro, pergunta-se se o Filho é coeterno ao Pai. Parece que não, pois assim como a corrupção se relaciona com o cessar de ser, assim também a geração se relaciona com o começar a ser. Mas tudo o que se corrompe deixa de existir; logo, tudo o que é gerado começa a existir. Mas nada do que assim é gerado é coeterno ao seu princípio. Portanto, o Filho não é coeterno ao Pai, de quem tem o ser.

Além disso, em Deus o ser é o mesmo que a duração. Mas o Filho tem princípio de seu ser; logo, tem princípio de sua duração. Mas nada do que tem princípio de sua duração é eterno; portanto, etc.

Em contrário, Atanásio diz: “as três pessoas são coeternas e coiguais entre si; portanto, etc”.

Respondo: Supondo que o Filho procede do Pai, não por vontade, mas por natureza, como foi provado acima, digo que necessariamente o Filho é coeterno ao Pai. Pois que, nos agentes naturais, o princípio preceda em duração o seu efeito, acontece apenas por duas razões. Primeiro, porque o agente, desde o princípio, não tem virtude perfeita para agir, mas adquire tal virtude depois de algum tempo. De outro modo, enquanto age por ação sucessiva, pois, dado que imediatamente o agente, quando é princípio, comece a agir, contudo o efeito só existe no termo da ação. Onde, portanto, essas duas condições falham no agente por natureza, necessariamente aquilo que é a partir do princípio é coeterno ao seu princípio. Mas no Pai não pode haver defeito de virtude, e também a sua ação não é sucessiva, pois, de outro modo, a geração seria material e acompanhada de movimento, o que em Deus é absurdo. Logo, como a natureza do Pai produz o Filho, necessariamente o produz coeterno a si.

De outro modo, assim: “Nas realidades divinas não há senão duas coisas: essência e relação. Pela essência, um não precede ao outro, porque ela é uma só em número em ambos. Tampouco pela relação, porque os correlativos são simultâneos por natureza, no tempo e no intelecto.”

À primeira objeção, deve-se dizer que “toda corrupção é uma mutação”, e por isso não se admite nas realidades divinas. No entanto, nem toda geração é mutação, mas isso acontece com ela apenas enquanto está nas criaturas; portanto, não é semelhante.

À segunda, deve-se dizer que, assim como o Filho tem princípio de seu ser, assim também de sua duração. Mas o Filho não tem princípio de seu ser no sentido de que o Pai seja anterior a ele no ser; logo, também não o tem na duração.

Segunda questão. Se o Filho é diferente (sit alius) do Pai.

Digo que “aliud” e “alius” diferem, porque o termo “aliud”, no neutro, predica a sua realidade de modo substancial e substanciado, absolutamente. E, por isso, “aliud” sempre exprime diversidade na substância. E, portanto, não pode ser admitido em Deus de modo absoluto, onde não há senão uma única substância. Já no masculino, é adjetivo e situa a sua realidade em relação ao substanciado. Assim, se o sujeito significa substância, ele põe alteridade na substância; se significa pessoa, na pessoa. No primeiro modo, concede-se; mas no outro, não.

Terceira questão. Se o Pai e o Filho são eternamente plurais.

Quarto, pergunta-se se o Pai e o Filho são vários eternos. Ao que se deve responder que, se “eternus” for tomado substantivamente, então se predica no singular dos três, e assim o entende Atanásio; mas, se for tomado adjetivamente, então se predica no plural.

Ora, alguns dizem que nas coisas divinas há certos nomes puramente essenciais, que de modo algum se pluralizam, como “Deus”, “bondade”; outros, puramente pessoais, como “pessoa”, “supósito”, e tais não podem ser predicados dos muitos no singular.

Outros há que são em parte adjetivos, em parte substantivos, em parte pessoais e em parte essenciais. E tais podem ser predicados tanto no singular quanto no plural, segundo se determinem de modos diversos; e dentre tais está este nome “eternus”, segundo a essência, adjetivo e substantivo. Donde, quando se diz “três eternos”, se o termo “três” for tomado adjetivamente e “eternos” substantivamente, então é verdadeiro sob este sentido: “três eternos, isto é, três que têm eternidade”. Se, porém, o termo “três” for tomado substantivamente e “eternos” adjetivamente, então se mostra a eternidade da Trindade sob este sentido: “três eternos, isto é, três existentes eternos”, de tal modo que cada um tenha uma eternidade, e a eternidade se denomine numerada — o que é falso nas coisas divinas.

Outros dizem que esta proposição “três eternos” é sempre falsa, mesmo segundo o caso em que “eternos” se tome substantivamente, porque aí se denomina a pluralidade da forma

significada pelo termo, a saber, a eternidade, a qual, contudo, não pode ser pluralizada nas coisas divinas.

Quarta questão. Por quais palavras a geração divina pode ser melhor expressa.

Do mesmo modo, pergunta-se por quais palavras a geração divina pode ser melhor expressa. Deve-se dizer que, como o movimento é algo sucessivo, quando está acontecendo, é; quando, porém, já aconteceu, não é. Ao contrário, porém, é com o termo do movimento: quando está acontecendo, não é; mas, quando já aconteceu, então é.

Ora, nas coisas divinas, segundo o modo de significar, a geração divina exprime movimento. O termo, porém, é o Filho; e, portanto, as propriedades de cada um, sendo opostas, não podem ser convenientemente expressas por uma única palavra. Mas, quando se diz “sempre é gerado”, exprime-se a propriedade da geração; quando, porém, se diz “sempre nasceu”, exprime-se a perfeição do Filho em seu ser.

Décima distinção.

Primeira questão. Se há alguém em Deus que procede por amor ou vontade.

Pergunta-se se, nas coisas divinas, existe alguma pessoa que proceda pelo modo do amor ou da vontade. Parece que não. Com efeito, a natureza não parece ser comunicada senão pelo ato da natureza. Ora, ao Espírito Santo, por sua processão, é comunicada a natureza divina. Logo, não procede senão pelo modo da natureza. Mas tal modo é outro diverso do modo do amor ou da vontade. Portanto etc.

Além disso, o modo de processão de alguma pessoa deve ser próprio a ela, já que por ele é distinguida. Mas, nas coisas divinas, o amor é comum. Logo, nenhuma pessoa procede pelo modo do amor.

Em contrário: A vontade corresponde ao intelecto. Portanto, como há uma pessoa que procede pelo modo do intelecto, haverá outra que procede pelo modo do amor ou da vontade.

Respondo: Três pontos devem ser considerados.

O primeiro é que, nas coisas divinas, necessariamente há alguma pessoa que procede pelo modo do amor e da vontade. E isto, suposta a Trindade das pessoas na unidade da essência, para o que, porém, não se encontra uma razão suficiente de demonstração. Uma vez que, portanto, supomos a emanação das pessoas, é necessário que essa seja a causa da emanação das criaturas, porque sempre o primeiro em cada gênero é causa de todos os que se seguem. Portanto, toda emanação que aqui se encontra nas criaturas deve ser reduzida à emanação das pessoas, como à primeira emanação. Ora, nestas coisas inferiores encontramos dois gêneros de emanações: um pelo modo da natureza e outro pelo modo da vontade. Pois, em alguns casos, o princípio da emanação é a natureza, como nos geráveis, e em outros é a vontade, como nas coisas artificiais. Portanto, é necessário reduzir esses dois modos à emanação das pessoas divinas. Logo, nas coisas divinas haverá uma emanação pelo modo da natureza e outra pelo modo da vontade.

Em contrário: O que é multiplicado no inferior não precisa ser multiplicado no superior, já que há maior distinção e diversidade no efeito do que na causa. Ora, a criatura se relaciona com Deus como o inferior com o superior e como o efeito com a causa. Logo, pelo fato de

haver, nas criaturas, duas emanações — uma pelo modo da natureza, outra pelo modo da vontade —, não é necessário que haja duas em Deus, onde tudo é um.

Além disso, a posição supracitada pede o princípio: pois, querendo provar que há várias emanações em Deus — uma pelo modo da natureza e outra pelo modo da vontade —, supõe que as emanações divinas sejam causa das criaturas; e assim supõe que, nas coisas divinas, há várias emanações, o que era justamente o que deveria ser provado.

À primeira objeção deve-se dizer que tudo o que é perfeição na criatura existe plenamente em Deus. Logo, os modos de emanação que são de perfeição devem ser postos em Deus, mas não a divisão segundo o ser, que é de imperfeição.

À forma do argumento deve-se dizer que a razão não afirma que, assim como aqui são dois diversos segundo o ser, assim também lá. Mas, do mesmo modo que aqui a emanação se dá por dois modos, assim também lá. No entanto, lá são um só na essência.

À segunda objeção deve-se dizer que não há ali petição de princípio quando se diz que as emanações divinas são causa das criaturas, embora se suponha que, nas coisas divinas, haja várias emanações; não se supõe, porém, que uma seja pelo modo do intelecto e outra pelo modo da vontade.

Depois, quando se prova que uma dessas emanações é pelo modo da vontade e outra pelo modo do intelecto, então não há petição de princípio.

Em segundo lugar, mostra-se que essa pessoa é chamada "amor", e a razão é esta: os movimentos e ações recebem a sua razão a partir dos termos para os quais são ordenados. Ora, o ato segundo o qual alguma pessoa procede se relaciona com a pessoa procedente, segundo o nosso modo de entender, como a ação ou o movimento em relação ao termo; e, por isso, segundo o nosso modo de entender, da pessoa procedente o ato segundo o qual a pessoa procede recebe sua razão e seu nome. Mas o ato da vontade é amar. Logo, a processão segundo esse ato da vontade é amor.

Em terceiro lugar, deve-se declarar que essa pessoa procedente como amor é propriamente chamada Espírito Santo.

Cumpre notar que este nome "Espírito Santo", se for tomado pela força da oração ou das duas palavras, é comum a toda a Trindade, pois o Pai é Espírito Santo, o Filho é Espírito Santo, e semelhantemente qualquer pessoa é santa. Mas, se for tomado pela força de uma única palavra, então é nome da pessoa que procede pelo modo do amor. E isto por três razões especiais: primeiro, pela própria comunidade daquilo que se chama "Espírito Santo". Pois, como diz Agostinho no livro XV De Trinitate: "Aquilo que é comum a ambos é

chamado propriamente pelo nome daquilo que ambos em comum constituem." Ora, o Pai é espírito e o Filho é espírito; o Pai é santo e o Filho é santo; e, porque procede de ambos, é propriamente chamado Espírito Santo. Segundo, pela própria significação, porque o nome "espírito" nas coisas corpóreas significa certo impulso e movimento, pois chamamos de espírito o sopro e o vento. Ora, é próprio do amor impelir e mover a vontade do amante em direção ao amado. A santidade, por sua vez, é atribuída às coisas que são ordenadas a Deus. Logo, essa pessoa que procede pelo modo do amor é propriamente chamada Espírito Santo. Terceiro, porque aqueles que são um só no amor são ditos ser um só no espírito; e porque o Espírito Santo é amor, por isso é dito com propriedade Espírito Santo.

O que aqui se diz — que pela emanação das criaturas se prova a emanação das pessoas divinas — é contestado, porque já foi múltiplas vezes provado que, da pluralidade dos efeitos, não podemos concluir pluralidade de causa, já que sempre há maior unidade na causa do que no efeito.

Por isso, é preciso advertir que tudo o que é perfeição nas criaturas deve ser atribuído a Deus. Ora, é certo que, quando algo emana de outro, isso é perfeição nas criaturas, mesmo segundo um diverso modo, porque proceder pelo modo da vontade e do intelecto é de máxima perfeição. Mas é verdade que é de imperfeição o fato de que aquilo que procede seja diverso, segundo o ser, daquele de quem procede — porque isso advém da diversidade de natureza ou mesmo de alguma potencialidade. E, portanto, porque esses modos são de perfeição, podem ser postos nas coisas divinas; mas essa divisão segundo o ser, por ser de imperfeição, não é posta lá.

À objeção contrária deve-se dizer que isso é verdadeiro nas criaturas, onde a natureza não é a vontade. Mas, como nas coisas divinas a vontade é a própria natureza, e reciprocamente, por isso, sendo ela a perfeitíssima, assim como pelo primeiro processo da natureza a natureza se comunica de modo infinito, assim também, pelo processo da vontade, deve a própria vontade ser comunicada de modo infinito e, consequentemente, a natureza, que é o mesmo que a vontade.

À segunda objeção deve-se dizer que, nas coisas divinas, distingue-se um amor tríplice, a saber: o essencial, que é comum às três pessoas; o pessoal, que é a pessoa subsistente; e o nocional, que é a noção comum que convém apenas a dois.

Segunda questão. Se há apenas três pessoas no ser divino.

Pergunta-se se, nas coisas divinas, existem apenas três pessoas ou mais. Parece que mais, pois assim como a perfeição da natureza e da liberalidade está no Pai e no Filho, assim

também no Espírito Santo; mas, por causa da suprema liberalidade, o Pai e o Filho procedem o Espírito Santo. Logo, o Espírito Santo, por sua liberdade, procederia a uma quarta pessoa.

Além disso, nas coisas divinas, a relação multiplicaria a Trindade; mas nas coisas divinas existem quatro relações. Logo, haveria quatro pessoas.

Em contrário: "Três são os que dão testemunho no céu" etc., como diz João, o Apóstolo.

Respondo: Deve-se dizer que, mesmo supondo a pluralidade de pessoas nas coisas divinas — o que, porém, não pode ser provado —, é necessário que ali existam apenas três pessoas. A razão é a seguinte: segundo Boécio, somente a relação de origem multiplica as pessoas nas coisas divinas; e as pessoas não se distinguem por alguma absoluta, porque o que difere por absoluto deve conter distinção de essência. Logo, nas coisas divinas, não pode haver senão uma pessoa que não proceda de outra. Se houvesse duas, das quais nenhuma procedesse da outra, nem ambas de alguma outra, necessariamente se distinguiriam por algum absoluto. Logo, haveria vários deuses. Portanto, só pode haver uma pessoa que não procede de nenhuma outra. As pessoas procedentes, porém, necessariamente procedem segundo a operação dentro da permanência; e tais operações não são senão duas, a saber: entender e querer. Ora, nas coisas divinas, há apenas um entendimento, sempre agindo do mesmo modo, e uma vontade, sempre agindo uniformemente. É, portanto, impossível que de qualquer uma dessas operações proceda mais de uma pessoa. Como, portanto, existem duas operações, haverá apenas duas pessoas procedentes e uma que não procede. Logo, serão apenas três.

Terceira questão. Pode haver três Espíritos Santos.

De acordo com isso, pergunta-se se podem existir três Espíritos Santos. Deve-se dizer que, com base em dois pontos, podemos mostrar que é impossível haver senão um único Espírito Santo. Primeiramente, a partir dos próprios supostos, que se distinguem por relações; em segundo lugar, a partir do fundamento da relação, no qual as relações se fundam e se enraízam.

Primeiro, assim se demonstra: de outra forma, os supostos se compariam de modo diferente nas coisas divinas e nos supostos humanos. Pois, nos supostos humanos, os diferentes supostos sempre diferem segundo o ser; mas nas coisas divinas, onde a natureza é a mesma que o ser — assim como é uma só natureza —, há um só ser em tudo. Logo, aqueles que recebem unidade e distinção segundo o ser, se quisermos falar da distinção deles nas coisas divinas por comparação com os supostos criados, não devemos aceitar a

distinção nas coisas divinas na medida em que nas criaturas eles têm ser em supostos diversos, mas apenas na medida em que têm ser em um só suposto. Pois, depois que se distinguem apenas segundo o ser do suposto, e dado que em todos os supostos divinos há um só ser, como em um suposto criado, não devemos distingui-los em todos os supostos divinos, a não ser como distinguiríamos em um suposto humano criado. Mas relações semelhantes da mesma espécie nunca se multiplicam senão segundo o ser diverso nos humanos; pois duas filiações não podem existir em um mesmo suposto devido à unidade do ser. Logo, como em todos os supostos divinos há um só ser, como uma única natureza, é impossível que ali se multiplique a relação da mesma espécie, que só se multiplica em seres distintos segundo supostos diversos. Portanto, também não podem existir nas coisas divinas vários Pais, nem vários Filhos, nem vários Espíritos Santos. Assim, fica evidente que existem três pessoas e que não podem existir mais, distintas pelas relações da mesma espécie.

Ao primeiro argumento, responde-se que a liberalidade nas coisas divinas refere-se aos atributos essenciais; e, portanto, como os atributos essenciais não são princípios das pessoas senão sob algum respeito, não há menor liberalidade no Espírito Santo se ele não produz outra pessoa, pois aquilo é essencial a si mesmo.

Ao segundo argumento, responde-se que, embora existam quatro relações, ainda assim há apenas três que constituem as pessoas. Logo, não se segue que haja quatro pessoas.

Distinção undécima.

Questão primeira. Se o Espírito Santo procede do Filho, etc.

Se pergunta se o Espírito Santo procede do Filho. Parece que não, porque Damasceno diz: "Do Pai dizemos que é o Espírito Santo e chamamos de Espírito do Pai; mas não dizemos que é o Espírito do Filho, mas o chamamos de Espírito do Filho".

Além disso, nada absolutamente simples pode proceder de dois ao mesmo tempo; mas o Espírito Santo é o mais simples de todos, já que é Deus. Portanto, como procede do Pai, não procederá também do Filho juntamente com ele.

Em contrário, Atanásio: "O Espírito Santo é do Pai e do Filho".

Respondo: deve-se dizer que o Espírito Santo procede do Filho. E isto se vê do seguinte modo: quando algo procede de outro, é necessário que aquilo que recebe de outro receba dele sob algum princípio de distinção, o qual não pode estar naquele de quem procede. Pois, assim como, quando o homem gera o homem, é necessário que o gerado receba a natureza humana do gerador criado juntamente com algum princípio distintivo que não está no gerador (de outro modo seriam o mesmo), assim é nas coisas divinas. Com efeito, o Pai comunica ao Filho a natureza divina, mas com um princípio de distinção. Ora, o princípio de distinção nas coisas divinas é a relação, e, portanto, comunica-lhe em tudo, exceto no respeito oposto. E assim como a natureza divina está no Pai com a relação de gerar ativamente, assim está no Filho com a relação de gerar passivamente, e assim se distinguem. Portanto, como o Filho recebe a natureza do Pai pelo modo da natureza e do intelecto, o próprio Filho recebe o intelecto paterno com o respeito oposto. E, assim, como este intelecto no Pai é fecundo, será no Filho não fecundo para a geração de outro Filho, porque ele recebe esse intelecto com o respeito oposto. E, embora o Filho receba a vontade paterna juntamente com o intelecto, não a recebe do mesmo modo, pois não a recebe sob o respeito oposto, isto é, a vontade como o intelecto. E isto porque não procede pelo modo da vontade. E, portanto, como não a recebe sob o respeito oposto, mas como indistinta, a vontade será no Filho tão fecunda quanto no Pai para produzir algo. Mas, como no Pai é fecunda para produzir o Espírito Santo, assim também no Filho haverá potência para produzir o Espírito Santo. E assim a proposição se mostra de forma indutiva.

Além disso, prova-se pela razão conduzindo ao impossível da seguinte forma: se o Espírito Santo não procedesse do Filho, geraria o próprio Filho. Mas é impossível que o Filho seja gerado por ele; logo, etc. Prova da maior: o Espírito Santo não é gerado, porque o intelecto não lhe é comunicado com o respeito oposto, já que não procede pelo modo do intelecto. Também não gera, porque não lhe é comunicado o intelecto com o respeito oposto ao

gerado, como está no Pai. Pois o próprio intelecto é de algum modo a razão pela qual procede o Espírito Santo, já que é pelo intelecto que se produz o Filho, de quem procede o Espírito Santo. Logo, não há intelecto no Espírito Santo com respeito oposto, como há no Filho, porque não procede pelo modo do intelecto; nem com respeito oposto, como há no Pai, porque o intelecto é de algum modo a razão pela qual procede. Mas, se não procedesse do Filho, então, como não se distinguiria do Pai pelo intelecto, nem o intelecto seria de algum modo razão da sua emanação, o intelecto lhe seria comunicado com o mesmo respeito em que está no Pai. Logo, competir-lhe-ia gerar o Filho, assim como convém ao Pai, o que era para ser mostrado.

Ao primeiro argumento, deve-se dizer que Damasceno não nega que seja assim, mas diz que talvez, segundo o modo de falar dos gregos, a preposição "a" não só denota a relação do princípio, mas também a do principiado, não como está no Filho em relação à produção do Espírito Santo. Além disso, ele viveu no tempo em que surgiu a controvérsia; por isso, foi moderado no modo de falar.

Ao segundo, deve-se dizer que não procede deles enquanto múltiplos por essência, mas enquanto um só, como ficará claro no que se segue.

Segunda questão. Sobre o Espírito Santo, se ele se distingue do Filho.

Se o Espírito Santo se distinguiria do Filho, dado que não procedesse dele. Alguns argumentam que sim, porque basta a distinção segundo a razão no princípio, para que os originados diferenciem-se segundo a realidade. Mas no Pai, enquanto gera o Filho e enquanto espira o Espírito Santo, há distinção segundo a razão, já que um procede pelo modo da natureza e o outro pelo modo da vontade, que diferem segundo a razão; logo, dado etc.

Além disso, Anselmo, no livro Da Processão do Espírito Santo, diz que o Espírito Santo é do Pai não por nascimento e o Filho é do mesmo por nascimento, e nisto um é distinto do outro. Mas é certo que, se o Espírito Santo não procedesse do Filho, ainda assim o Filho procederia nascendo e o Espírito Santo não por nascimento; logo, ainda assim se diferenciariam.

Além disso, a relação não só distingue os opostos, mas também os dispares. Pois pelo duplo o homem distingue-se do semelhante. Mas se o Espírito Santo não procedesse do Filho, ainda haveria neles relações dispares; logo, ainda assim se diferenciariam.

Em contrário: Agostinho, no livro VI Da Trindade, diz que o Pai não se distingue do Filho, senão porque se refere a Ele. Logo, nem o Filho se distingue do Espírito Santo, senão porque se refere a Ele, mas não pode referir-se a Ele senão por relação de origem. Logo, se um não procedesse do outro, não se distinguiria dele.

Respondo: Deve-se dizer a isso que, se o Espírito Santo não procedesse do Filho, não poderia distinguir-se dele, o que mostro por três razões, supondo com aqueles que sustentam o contrário, que nas coisas divinas não há senão duas processões — e isto eles mesmos concedem. Disso se argumenta que, como nas coisas divinas nada procede pelo modo do amor, necessariamente procede pelo modo do intelecto. Mas se o Espírito Santo não procedesse do Filho, não procederia pelo modo do amor ou da vontade, o que é o mesmo. Logo, é necessário que procedesse pelo modo do intelecto. Mas tudo o que procede pelo modo do intelecto é Filho. Logo, se não procedesse do Filho, seria Filho. A prova disso, a saber, de que se não procedesse do Filho não procederia pelo modo do amor, é porque da razão do amor é que aquilo que se ama seja previamente concebido. Logo, do conceito e do Verbo procede necessariamente o amor. Portanto, é impossível que algo proceda pelo modo do amor, a não ser que proceda daquele que procede pelo modo do intelecto.

Segundo, assim: se o Espírito Santo procede somente do Pai e não do Filho, então espirar repugna ao Filho e convém ao Pai. Mas nada do que convém ao Pai repugna ao Filho, a não ser o que convém ao Pai enquanto Pai. Logo, espirar, se convém ao Pai e repugna ao Filho, convém ao Pai enquanto Pai. Mas o ato que convém ao Pai enquanto Pai é gerar. Logo, espirar o Espírito Santo a partir do Pai será gerar. Mas no gerar o Filho não pode distinguir-se do Espírito Santo. Logo, é impossível que, se não procedesse dele, distinguisse-se dele.

Terceiro, assim: toda distinção pessoal nas coisas divinas é por relações opostas de origem. Mas se o Espírito Santo não procedesse do Filho, não poderia referir-se a Ele por relação oposta de origem; logo, tampouco poderia distinguir-se dele. Prova da maior: porque nunca as pessoas divinas distinguem-se senão por relações opostas, o que é patente no Pai, onde há duas relações dispares, e, no entanto, não distinguem pessoalmente o Pai. Logo, parece que, assim como o Pai não difere de si mesmo pela razão daquelas relações dispares, senão apenas pela razão, assim também o Filho e o Espírito Santo não diferem entre si senão pela razão — o que é falso.

Outros dizem o contrário, a saber, que distinguir-se-ia do Filho se não procedesse dele, e ainda acrescentam que cada coisa se distingue por aquilo pelo qual é constituída no ser; mas, dado que o Espírito Santo não procedesse do Filho, ainda assim cada um se constituiria no ser de suposto pela sua propriedade: o Filho pela filiação, e o Espírito Santo pela aspiração passiva; logo, etc.

Nem é necessário, como dizem, que haja tanta diversidade nos princípios quanto nos originados, porque o mesmo homem, quanto ao suposto, pode pela natureza gerar um filho e pela arte produzir um ídolo ou imagem. Logo, também o Pai, permanecendo o mesmo quanto ao suposto, poderia produzir supostos distintos, dos quais um não procedesse do outro.

Mas isso não vale, porque eles necessariamente teriam que dizer que o Pai seria duas pessoas, pois é impossível que em algo se ponham princípios suficientes e formais de distinção e que isso não se distinguisse. Com efeito, embora o princípio seja mais simples do que os causados por ele, contudo, se aquilo que formalmente distingue os originados estivesse formalmente no princípio, necessariamente o princípio se distinguiria formalmente. E isto é patente também no exemplo deles, quando dizem que o mesmo homem faz um ídolo pela arte e gera um filho pela natureza. Eu digo que, se aquilo que formalmente distingue a imagem e o filho estivesse no artífice ou naquele homem, por certo eles difeririam como imagem e filho, e assim o mesmo homem se distinguiria.

Portanto, quando dizem que relações dispares bastam para a distinção formal do Filho e do Espírito Santo, já que no Pai estão formalmente relações dispares, a saber, aspiração ativa e paternidade, é impossível que salvem que o Pai não seja dois supostos.

Nem vale o argumento deles, quando dizem que algo constitui no ser e distingue, etc., porque, se fosse boa dedução, seria diretamente contra eles, pois é certo que pela paternidade constitui-se o Pai no ser de suposto, mas, no entanto, pela paternidade não se distingue formalmente do Espírito Santo. Portanto, deve-se dizer que aquilo é verdadeiro somente nos absolutos. E a razão disto é que os absolutos somente são alguma coisa. Ora, aquilo que são relativos, enquanto tais, não são algo, mas para algo. E, portanto, não se distinguem pelo que são algo, mas pelo que são para algo. Ora, a relação nunca se multiplica senão segundo a razão dos termos. E, portanto, aquilo que se distingue por relações, necessariamente distingue-se a partir de muitos segundo muitas relações. Logo, se removermos a relação do Espírito Santo ao Filho, é impossível que se entenda ali distinção. Além disso, para solução dos argumentos, é preciso saber que é impossível que relações dispares se distingam realmente também nas coisas divinas, a não ser enquanto uma está com o respeito oposto da outra. Por exemplo: nunca a virtude espirativa ativa se diferenciaria realmente da virtude generativa ativa, a não ser enquanto a aspiração ativa está junto com o oposto da geração ativa. Nem a aspiração passiva se diferenciaria da filiação, enquanto são relações dispares, a não ser enquanto a aspiração ativa está junto com a filiação. Logo, a diferença entre relações dispares reduz-se à oposição real e verdadeira das próprias relações. Portanto, o Filho, enquanto Filho, nunca difere do Espírito Santo por relação disparata, a não ser enquanto está junto com o oposto da aspiração passiva, a saber, com a aspiração ativa. Mas o Filho estar junto com a aspiração

ativa é Ele mesmo espirar. Logo, o Filho nunca pode diferir do Espírito Santo por relação disparata, a não ser enquanto primeiro O espira.

À primeira objeção, quando se diz que basta a diferença de razão no princípio, etc., digo que é falso, se os mesmos originados não tiverem diferença de outra parte além de seus princípios. Assim, Deus não poderia produzir diversas criaturas, se não tivessem diferença de outro lugar além de seu princípio. Ora, agora as criaturas distinguem-se formalmente em si mesmas, e não por outro, embora esta distinção seja de Deus efetivamente. E vede que, se um suposto fosse duplo e semelhante e produzisse algo enquanto tal, certamente não produziria dois supostos, um dos quais fosse duplo e o outro semelhante, mas somente produziria um suposto, que em si mesmo fosse duplo e semelhante. Assim digo que a virtude espirativa e a generativa, que são relações dispares em um suposto, pela simples disparidade não poderiam criar supostos distintos, a não ser que houvesse algo mais, mas haveria apenas um suposto tendo em si relações dispares ou razões.

À segunda é claro que, embora segundo Anselmo tivessem alguma distinção, enquanto procedessem somente do Pai, contudo, aquela não bastaria para a distinção real, como foi visto.

À terceira é claro que a relação disparata nunca por si mesma distingue realmente, a não ser que, suposta alguma distinção maior ou outro princípio distintivo, distingam-se.

Duodécima distinção.

Questão única. Se o Espírito Santo procede do Pai e do Filho enquanto são um.

Se o Espírito Santo procede do Pai e do Filho enquanto são um. E parece que não, porque aquilo que primeiramente e mais plenamente procede de um do que de outro, não procede deles enquanto são um. Mas o Espírito Santo procede primeiramente e mais plenamente do Pai do que do Filho; logo, não procede deles enquanto são um. Prova da menor: "por aquilo pelo qual algo é tal, por isso mesmo é mais ainda"; mas o fato de que o Espírito Santo procede do Filho, o Filho o tem do Pai. Logo, procede mais do Pai do que do Filho.

Em contrário: Nada simples procede de diversos senão enquanto estão unidos. Mas o Pai e o Filho são supostos distintos, logo não podem produzir o Espírito Santo senão enquanto são um.

Respondo: Deve-se dizer que, sem fazer força na reduplicação, é certo que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, que são vários, contudo enquanto concordam em uma só vontade de espirar, assim como se põe o exemplo da amizade de alguns, que procede deles, os quais são vários, mas se unem em uma só vontade. Mas porque a questão procura fazer força na reduplicação, por isso é preciso saber que, quando algum predicado convém a algum suposto pela razão de alguma forma que está no suposto, então pode-se enunciar o predicado daquele suposto de três maneiras. Ou sem reduplicação, e então a proposição é verdadeira, mas não por si. Ou com reduplicação — e isto de dois modos: ou reduplicando a forma pela qual o predicado convém ao sujeito, e então é verdadeira e por si; ou reduplicando o próprio suposto, e então é simplesmente falsa. Por exemplo: da calefação, que convém ao ferro pela razão do calor, esta é verdadeira: "o ferro quente aquece, mas não por si"; esta é verdadeira e por si: "o ferro enquanto quente aquece"; esta é simplesmente falsa: "o ferro enquanto ferro aquece". Portanto, como nas coisas divinas há vários supostos que espiram pela razão da unidade com que se unem na vontade concorde de espirar, é claro que esta é verdadeira, mas não por si: "o Pai e o Filho, que são vários, espiram o Espírito Santo"; e esta é verdadeira e por si: "o Pai e o Filho, que são vários, enquanto são um, isto é, na vontade concorde de espirar, espiram o Espírito Santo"; e esta é simplesmente falsa: "o Pai e o Filho, enquanto são vários, espiram o Espírito Santo".

Ou assim: para a ação requerem-se duas coisas, a saber, o agente e a forma mediante a qual o agente age. Portanto, quando se diz que o Pai e o Filho espiram o Espírito Santo enquanto são um, se o "enquanto" reduplica o próprio agente, assim é falso, porque então espiram enquanto são vários supostos e distintos. Mas se o "enquanto" reduplica a forma mediante

a qual o agente age, então espiram enquanto são um. Pois, como o Espírito Santo é um e simplicíssimo, é necessário que proceda de um ato simplicíssimo e também de uma forma simplicíssima. Pois, como o agente assimila a si o passivo na forma mediante a qual age, se o Espírito Santo procedesse do Pai e do Filho não mediante uma só forma, mas diversas, seria necessário que se assimilasse a eles quanto a estas diversas formas, e por consequência seria composto de diversas formas.

Mas alguns impugnam isto e dizem que falar assim é ignorar a força da reduplicação, e concordam com a primeira razão, mas em uma palavra impugnam a segunda. Pois, quando o predicado convém a algum sujeito sob a razão de alguma forma, então as proposições que denotam a inerença de algum predicado ao sujeito são verdadeiras, como esta é verdadeira: "o ferro quente aquece", mas não por si, porque não se toca aí a causa do predicado, como quando se diz: "o ferro enquanto aquecido aquece". Mas as proposições em que a reduplicação não se acrescenta à forma são falsas, como quando se diz: "o ferro enquanto ferro aquece". Mas quando se diz: "o Espírito Santo procede do Pai e do Filho enquanto são vários", o "enquanto" reduplica o sujeito e não a forma. Pois não se faz a reduplicação à forma, mas ao suposto. Logo, esta proposição: "o Espírito Santo procede do Pai e do Filho enquanto são vários" será falsa, porque sempre, como dizem, a reduplicação deve fazer-se ao predicado. Pois é condição do predicado, não do sujeito. Mas o que se diz, a saber, que a referida reduplicação deve fazer-se tanto ao sujeito, isto é, ao agente, quanto ao predicado, isto é, à forma que está incluída no sujeito, a qual do sujeito se predica essencial ou denominativamente, isto é falso. Antes, sempre deve acrescentar-se a reduplicação ao predicado, o que provam de dois modos.

Primeiro, porque a reduplicação exprime somente a causa do próprio predicado. Além disso, o Filósofo, no I dos Anteriores, ensina que se deve pôr a reduplicação no extremo maior, que é o predicado da proposição maior, e não no médio, isto é, no sujeito.

Deve-se dizer que isto é impugnação enfática; ou deve-se dizer que, onde a ação é causada só pela forma, a reduplicação deve fazer-se somente à forma, como "o branco enquanto branco dispersa a visão", mas não enquanto homem. Mas, se de dois se causa o efeito, então pode fazer-se reduplicação a ambos, isto é, à relação e à forma. Assim no caso proposto: porque pela virtude da natureza, que nas coisas divinas tem o caráter de forma, faz-se a easpiração, por isso pode fazer-se reduplicação à natureza. Donde esta é verdadeira, segundo Anselmo: "o Pai enquanto Deus espira"; e porque não se procede a tal ato senão mediante a relação, pode fazer-se reduplicação à relação. Donde esta é verdadeira: "o Pai e o Filho, enquanto comunicam, espiram o Espírito Santo". Portanto, como a relação não basta para a produção do Espírito Santo senão pelo ato que procede das pessoas, porque "os atos são dos supostos", e o ato enquanto ato deve proceder das pessoas distintas em algo comunicando, enquanto, porém, tal ato já procede delas como um e de um, já pode fazer-se reduplicação ou aos próprios supostos ou à forma na qual concordam. Ou deve-se

dizer assim: quando se diz reduplicação, significa-se que a causa do predicado está no sujeito. Digo que é verdade que a reduplicação diz que a causa do predicado está no sujeito, como se eu dissesse assim: "o ferro quente enquanto quente aquece", aqui esta reduplicação diz que a causa está no sujeito, pela qual o predicado se diz dele. E por isso assim poderia eu dizer: "o ferro, naquilo em que é quente, aquece", como digo: "o ferro aquece naquilo em que é quente". Logo, não vale.

Ao outro digo que é verdade que a reduplicação deve fazer-se no extremo maior, e isto por causa da forma de argumentar na primeira figura. Pois, se fosse posta no sujeito na proposição maior, seria necessário que fosse posta no predicado na menor proposição. E então a menor proposição seria falsa. Mas não é assim, argumentando que na proposição maior sempre não pode acrescentar-se ao sujeito, como se viu, já que significa que a causa do predicado está no sujeito.

Ao argumento em contrário deve-se dizer que o Pai não espira o Espírito Santo mais do que o Filho, nem o contrário, porque de ambos é uma só virtude e potência de espirar. Além disso, é um só ato simplicíssimo, por isso igualmente espira um como o outro. E por isso se deve responder à proposição do Filósofo: "por aquilo pelo qual cada coisa é tal", etc. Deve-se dizer que esta proposição se entende quando em dois há algum terceiro diferente de ambos, que convém a um deles por outro. E desse modo não se trata da potência espirativa, que é realmente a mesma e uma só em número em ambos. Ou deve-se dizer que a proposição deve ser entendida naquelas coisas que têm ordem essencial de causa. Ora, uma coisa tem ordem essencial de causa a outra quando é causa de algo segundo toda a sua espécie. E nestas é verdadeira a proposição: "por aquilo pelo qual cada coisa é tal", etc., como o fogo, que é causa do calor encontrado em todos os corpos mistos, é, portanto, mais quente que qualquer corpo misto.

Mas isto parece ter objeção no chumbo derretido ou no ferro incandescente, porque estes parecem mais quentes que o fogo em si mesmo. E por isso ainda a proposição parece ter instância.

Deve-se dizer a isso que o fogo em si e simplesmente é mais quente que qualquer corpo misto, seja chumbo, seja ferro. Contudo, por acidente, o chumbo ou o ferro incandescente pode ser mais quente por três razões que Avicena aponta.

Primeiro, da parte do fogo: porque o fogo é muito rarefeito, e por isso as partes do ar aquoso ou úmido, e até frio, penetram nele e o esfriam, mas por acidente. Segundo, da parte do ativo ou do ato: porque as partes do fogo, por sua rarefação, estão muito distantes, por isso não concorrem muitas partes para sua ação. Mas as partes do ferro incandescente, por sua solidez, estão muito unidas, e por isso muitas concorrem para sua ação. E daí é que o ferro incandescente age mais fortemente que o fogo, embora o fogo em si seja mais

quente que o ferro. Assim como vemos que muitos fracos puxam uma nau mais fortemente que um só forte. Terceiro, da parte do sensível: porque o fogo, por sua leveza, é muito móvel, e por isso passa rapidamente e não permanece muito tempo sobre o sentido; mas o ferro incandescente, por sua gravidade, não é muito móvel, e por isso não passa rapidamente, mas permanece por muito tempo, e por consequência age mais longamente no sentido. E por isso é mais sentido que o fogo, embora o fogo em si mesmo seja mais quente.

Décima terceira distinção.

Questão única. Se há muitas processões no divino.

Se existem várias processões nas coisas divinas. Parece que não, pois em toda natureza há apenas um único modo de comunicar aquela natureza. Daí também o Comentador no livro VIII da Metafísica dizer que "o rato gerado de outro rato e o produzido por putrefação não são da mesma espécie", porque não é o mesmo modo de produção. Ora, a natureza divina é comunicada ao Filho pelo Pai e da mesma forma ao Espírito Santo por ambos; logo, isso deve acontecer apenas por uma única processão.

Além disso, as próprias emanações não diferem mais entre si do que os princípios das emanações. Mas os princípios das emanações, que são o intelecto e a vontade, são um e o mesmo realmente. Logo, parece que ali não há senão uma única emanação ou processão.

Em contrário: Assim como o intelecto e a vontade são atribuídos a Deus, também a potência o é. Logo, se em Deus se aceitam processões segundo o intelecto e a vontade, também segundo a potência.

Respondo: Como a questão supõe que em Deus existem processões, três pontos devem ser considerados: primeiro, que nas coisas divinas há processão; segundo, que ali existem apenas duas processões; terceiro, qual é a diferença entre elas.

Quanto ao primeiro, deve-se saber que "processão" foi inicialmente imposta para significar o movimento local dos animais; depois, para significar todo movimento de alteração e mudança. Assim, quando algo é tornado branco, diz-se que ocorre um processo da negrura para a brancura. Depois, esse nome "processão" foi transferido para significar a emanação de um efeito a partir de uma causa. Ora, em nenhum desses modos há processão em Deus, se tomarmos "processão" em sentido próprio. Mais tarde, foi transferido para significar a emanação de algo a partir de algo, de qualquer modo, com movimento ou sem movimento. E assim, qualquer coisa que recebe o ser de outra diz-se proceder dela. E porque o Filho recebe o ser e tudo o que tem do Pai, e o Espírito Santo de ambos, é necessário reconhecer processão em Deus, e de modo mais nobre do que em quaisquer criaturas. Pois vemos que, "quanto mais eficaz e virtuoso é o ato transitivo, tanto mais se estende ao que é mais distante"; assim também, quanto mais virtuoso é o ato imanente, isto é, o intelecto, tanto mais se estende ou se termina em algo mais íntimo. Portanto, como em Deus os atos do intelecto e da vontade são perfeitíssimos e nobilíssimos, aquilo que procede segundo esses atos é mais íntimo daquele de quem procede, e, por conseguinte, convém com ele na unidade da essência, diferindo apenas pela origem. Assim, quando algo procede de outro de três modos: ou como distante dele situacionalmente — como no movimento local —, ou

como distante dele essencialmente — como o efeito procede da causa —, ou como distante dele originalmente; apenas nesse terceiro modo haverá processão em Deus. E assim se esclarece o primeiro ponto.

O segundo também pode ficar suficientemente claro pelo que foi dito, a saber, que não há ali senão duas processões. Pois as processões nas coisas divinas não se multiplicam senão segundo as ações imanentes, que são apenas duas: intelecto e vontade. Daí, como segundo a operação do intelecto procede a Palavra, e segundo a operação da vontade procede o Amor, não há ali senão duas processões: uma, pelo modo de intelecto, chamada geração; e outra, pelo modo de vontade, chamada processão.

O terceiro ponto — qual é a diferença entre tais processões — é mais difícil de ver. Sobre isso, alguns dizem que essas duas processões diferem realmente em si mesmas, e não se deve buscar outra causa. Assim como o racional e o irracional diferem realmente em si mesmos, e por eles o homem e o asno diferem, do mesmo modo, por essas emanações, diferentes em si mesmas, diferem as pessoas divinas. Mas isso não parece dito corretamente, porque geração e processão não têm nenhuma oposição entre si. Ora, toda distinção formal é segundo alguma oposição. Além disso, geração e processão são significadas pelo modo de operação. Mas é certo que as operações se distinguem mais segundo as formas dos agentes, como aquecer e resfriar, do que os movimentos segundo os termos a que se dirigem. Assim, o calor e o frio não são diversos entre si por causa de aquecer e resfriar serem diversos, mas ao contrário. Pois o ato recebe sua espécie dos termos, e o movimento, segundo os termos.

Por isso, outros dizem que geração e processão se distinguem pelos princípios, porque uma é pelo ato do intelecto, a outra pelo ato da vontade. Mas isso nada é, porque, então, geração e processão difeririam apenas pela razão, já que intelecto e vontade não diferem senão pela razão. Ora, tal distinção não pode ser razão de distinção real, porque o princípio não é mais fraco que o principiado. Além disso, segundo isso, a processão do intelecto, segundo a qual procede a Palavra, seria distinta da processão da natureza, segundo a qual procede o Filho, porque natureza e intelecto diferem tanto em Deus quanto intelecto e vontade.

Portanto, dizem outros — e bem — que, como apenas a oposição de origem causa distinção em Deus, distinguem-se esses modos de emanação segundo a oposição de origem implícita. E a multiplicação das pessoas é por oposição, ainda que não explícita, na medida em que, por um modo de emanar, uma pessoa procede apenas de uma, e, por outro, uma pessoa procede de duas: assim, segundo a geração, procede o Filho do Pai; mas segundo a processão ou aspiração procede o Espírito Santo do Pai e do Filho que procede pela geração. Assim, uma processão se opõe implicitamente à outra, na medida em que a segunda supõe a primeira e de certo modo principia a partir da primeira, pois principia daquele que procede segundo a primeira, isto é, segundo a geração. E por isso a primeira,

isto é, a geração, é dita “pelo modo da natureza”, na medida em que por ela procede uma pessoa de uma, que é o modo natural. Mas a segunda, isto é, a aspiração, é dita processão pelo modo da vontade, porque por ela procede uma pessoa de duas, que é o modo da vontade: pois por consenso da vontade de dois que querem pode proceder um único amor. E assim essas processões se distinguem. E porque tal distinção supõe necessariamente que o Espírito Santo proceda do Filho, segundo esses é impossível admitir distinção real entre o Espírito Santo e o Filho, a não ser que o Espírito Santo proceda do Filho.

E embora isso esteja bem dito, ainda assim é impugnado, porque, como alguns dizem, tal diferença assume aquilo que por acidente faz diferença. Pois considera que essas emanações diferem porque uma pessoa procede por uma processão de uma, e outra por outra processão de vários. E por isso parece insuficiente, porque, embora o Espírito Santo proceda de vários, todavia desses vários não procede senão porque são um. Ora, proceder de um e proceder de vários, enquanto são um por si, não faz diferença. Logo, parece que por isso tais emanações não diferem. Deve-se dizer que essa objeção vale pouco, porque aqui intentamos pôr a distinção entre as emanações que são significadas pelo modo de atos. Ora, os atos não pertencem por acidente aos supostos, como que deles são produzidos; e, portanto, assinalar a diferença nos atos por comparação aos supostos não é assumir o que por acidente se refere à diferença, mas o que é por si. Daí que ninguém pretende pôr a distinção entre geração e processão pela razão do princípio em virtude do qual se faz a geração ou a aspiração, porque isso é algo essencial principalmente, como visto acima. Mas pretendemos pôr a diferença entre esses atos, enquanto procedem dos supostos ou enquanto se terminam nos supostos. E, portanto, porque gerar procede de um, espirar de vários — dos quais um procede pela geração e o outro pela processão —, por isso tal distinção, considerando os supostos, é por si e não por acidente.

E, portanto, ao argumento quando dizem que proceder de um e proceder de vários, como de um etc., digo que ali há falácia do acidente por variação do meio. Pois quando se diz que o Filho procede de um, é verdade quanto ao suposto; e quando se diz que o Espírito Santo procede de vários enquanto um, aí a unidade é tomada não pelo suposto, mas pela forma, em razão da qual o Espírito Santo é espirado. E, portanto, o argumento não vale.

Ao primeiro deve-se dizer que a proposição se entende nas criaturas, que são finitas e limitadas; por isso, como tudo o que está em Deus é Deus, por qualquer operação imanente se comunica a natureza divina. Não é assim, porém, nas criaturas. Outros negam a primeira proposição do Comentador, dizendo que o rato gerado e o produzido por putrefação são da mesma espécie, assim como Adão, produzido por Deus, e Caim, gerado, foram da mesma espécie.

Ao segundo deve-se dizer que a distinção dessas processões não é tomada apenas pelos princípios, como foi visto.

Ao argumento em contrário deve-se dizer que “a potência é princípio de agir sobre outro” exteriormente, e, portanto, segundo o atributo da potência, não se admite processão de pessoa divina.

Décima quarta distinção.

Primeira questão. Existe alguma processão temporal do Espírito Santo.

Acerca dessa distinção, pergunta-se primeiro se há alguma processão temporal do Espírito Santo. Parece que não, porque assim como a geração do Filho se refere ao Filho, assim também a processão ao Espírito Santo. Mas a geração do Filho não é chamada temporal senão por causa da natureza assumida, logo, nem a processão do Espírito Santo será chamada temporal, a não ser que ele assuma uma natureza. Mas ele nunca assumiu nenhuma natureza, portanto, também não processou temporalmente.

Além disso, tudo aquilo ao qual algo advém temporalmente é mutável, mas o Espírito Santo não pode ser mutável, logo, nada pode advir a ele temporalmente, portanto, nem a processão temporal.

O contrário, porém, aparece pela autoridade no texto.

Respondo: Acerca desta questão, três coisas devem ser esclarecidas. A primeira é o que seja processão temporal e de que modo se diga que o Espírito Santo procede temporalmente. A segunda será mostrar que a processão eterna e a temporal não são duas processões, mas apenas uma, de certo modo duplicada. A terceira tocará em algumas objeções pelas quais essa posição é impugnada.

Sobre o primeiro, deve-se notar que a processão temporal nada mais é do que a saída de uma pessoa a partir de outra, a saber, pelo novo modo de habitar numa criatura e de lhe conferir alguns dons e virtudes. Ora, isto convém propriamente ao Espírito Santo, porque assim como a geração do Filho é a razão da produção das criaturas em seu ser natural, assim também a processão do Espírito Santo, que procede eternamente como amor do Pai no Filho e reciprocamente, é causa e razão de toda doação liberal e de todo efeito produzido nas criaturas. Disso argumento que tal processão temporal convém ao Espírito Santo deste modo: “A raiz de todo dom liberal é o amor; portanto, o primeiro amor é a primeira raiz e causa de todo dom liberal. Mas o primeiro amor é o Espírito Santo, logo, a primeira causa e razão de toda doação liberal será o Espírito Santo. Ora, sempre a causa se imprime e se assinala em seu efeito e, consequentemente, procede com ele e nele quanto à sua virtude, pois antes de produzir algo, sua virtude estava incluída, mas depois que produziu, sua virtude procede para o efeito. Portanto, uma vez que muitos dons nos foram dados liberalmente por Deus, o Espírito Santo, que é a primeira causa e raiz desses dons,

diz-se com propriedade proceder temporalmente nesses dons, já que os próprios dons são temporais."

Além disso, deve-se notar que, assim como o amor pode ser comparado ao objeto para o qual tende e ao sujeito no qual é recebido, assim também o Espírito Santo, que procede como amor, se for comparado ao objeto para o qual tende — porque é o amor do Pai no Filho e reciprocamente —, então sua processão é apenas eterna. Se, porém, for comparado ao sujeito no qual é recebido, uma vez que é recebido nas criaturas racionais com seus dons, que são criaturas temporais, assim sua processão é temporal. E assim se esclarece o primeiro ponto.

Se, no entanto, a processão temporal e a eterna são duas processões ou uma só: "Note-se que, uma vez que a processão, por sua própria noção, não exprime senão relação ao seu princípio e não ao termo, como a processão do Espírito Santo eterna e temporal não recebe duplicação em relação ao seu princípio, por isso só existe uma processão real dele e não várias. Contudo, a essa processão se seguem alguns outros aspectos, em razão dos quais pode multiplicar-se, na medida em que se ordena a diversos termos, ainda que esses termos não estejam incluídos por si e em virtude do vocábulo. Portanto, quando esta processão se ordena a algo eterno, como ao Filho ou ao Pai, então é processão eterna. Mas quando se ordena a algum efeito temporal na criatura, a relação do Espírito Santo a tal efeito será temporal e, consequentemente, sua processão será temporal, não que tal relação esteja realmente no Espírito Santo, mas somente segundo a razão; no entanto, segundo a realidade, está no efeito. E daí é que tal processão temporal não acrescenta nenhuma realidade sobre a processão eterna. Deve-se, no entanto, advertir que uma processão pode duplicar-se de quatro modos. De um modo, da parte dos princípios, como a geração do Filho temporal e eterna, porque a temporal é da mãe, a eterna do Pai; e, ainda que o Filho se diga nascido duas vezes e haja aí dois nascimentos, contudo, segundo a opinião mais verdadeira, aí existe "apenas uma filiação real", como aparecerá no terceiro livro. Em segundo lugar, a processão se duplica da parte dos modos de proceder, assim como o conhecimento e o amor se duplicam, porque um, isto é, o conhecimento, procede pelo modo do intelecto, e o amor pelo modo da vontade. Em terceiro lugar, da parte dos procedentes, como dois gêmeos. Em quarto lugar, da parte dos termos; e isto pode ser de dois modos: ou de tal maneira que esses dois termos não tenham ordem entre si, como o amor pelo qual amo dois homens; ou de tal maneira que tenham ordem entre si, como o amor de Deus e do próximo, porque o amor ao próximo se ordena ao amor de Deus. E desse modo se duplica a processão eterna do Espírito Santo e a temporal da parte de termos ordenados entre si, porque a processão temporal se ordena à eterna." E assim fica claro o segundo ponto.

Contra isso diz um grande autor, primeiro contra o primeiro esclarecimento, mostrando que é insuficiente, porque ainda que bem demonstre alguma processão temporal e que o

Espírito Santo assim proceda, contudo declara a questão de modo insuficiente, porque a intenção da questão é: já que na processão temporal há algo eterno e algo temporal, por que mais se denomina todo o conjunto de "temporal" do que de "eterno". Isto a posição precedente não explica, portanto é falha.

"Contra. Do mesmo modo, ainda em relação ao que mostrou, que a duplicação se dá da parte dos termos, a saber, do objeto eterno e do temporal, ele objeta dizendo que a processão deve receber distinção e espécie do objeto por si e do termo por si intentado. Mas o termo por si intentado da processão do Espírito Santo não pode ser algo criado. Pois Deus não ama a criatura por causa da bondade nela encontrada, mas apenas por causa de sua própria bondade. Logo, nem o amor de Deus nem a processão do Espírito Santo podem duplicar-se por algo criado ou a partir de algum termo criado, já que tal termo não é intentado por si, mas por causa de outra coisa."

A isso deve-se dizer que a questão não é resolvida de modo insuficiente, porque ainda que não tenha colocado no corpo da solução por que tal processão deve ser chamada temporal, contudo deu ótima causa disso na mesma questão, na solução do último argumento, onde diz que esta é a diferença entre o temporal e o eterno: porque "o eterno em toda parte implica afirmação, pois o que é eterno sempre foi, sempre é e sempre será; mas o temporal em parte implica negação, porque o temporal, ainda que seja, contudo não foi sempre. Ora, para a verdade de uma proposição afirmativa, requer-se que de toda parte seja verdadeira, como se vê nesta: 'o homem é branco': é preciso que o homem seja e que o homem seja branco. Mas para a verdade de uma proposição negativa, basta que de uma parte seja verdadeira, como se vê nesta: 'o homem não é branco'. Se o homem não existe, é verdadeira, ou se existe e a brancura não, ainda será verdadeira. Portanto, já que a processão eterna em toda parte implica afirmação, para que alguma processão seja eterna, requer-se que de toda parte seja eterna. Mas como a processão temporal por alguma parte implica negação, basta, para que alguma processão seja chamada temporal, que por alguma parte seja temporal, e não se requer que de toda parte seja temporal. E por isso, no caso proposto, ainda que o Espírito Santo desde a eternidade proceda do Pai e do Filho, no entanto, ao habitar na criatura no tempo, como por uma parte essa processão é temporal, o todo pode denominar-se temporal, assim como este nome 'criador', ainda que signifique em Deus a operação divina, que é desde a eternidade, contudo porque juntamente denomina o efeito na criatura, diz-se que Deus é criador no tempo."

"Mas ainda contra isso se objeta mais fortemente e parece que assim dizendo ignoram o que se diz no primeiro livro dos Elencos, onde se afirma que, embora se siga, em singular: 'este homem nasceu para ter olhos e não os tem, logo é cego', contudo não se segue em plural, de dois designados, dos quais um tem olhos e o outro não os tem, ainda que tenha nascido para tê-los: não se segue 'estes dois homens nasceram para ter dois olhos e não os têm, logo são cegos', porque um deles não é cego. Assim, no caso proposto, embora se siga:

‘esta processão é e não é eterna, logo é temporal’, contudo não se segue em plural: ‘estas duas processões são e não são eternas, logo são temporais’, ou ‘não são temporais, logo são eternas’.” Deve-se dizer que esse argumento em nada faz ao propósito, porque na aplicação logo se supõe algo falso, a saber, que assim como aqueles dois homens, dos quais um tem olhos e o outro não os tem, são dois distintos e vários, assim também a processão eterna e a temporal seriam duas processões realmente diferentes entre si — o que é falso; ao contrário, é uma processão real, à qual se anexa uma relação realmente existente na criatura, por razão da qual, já que o todo não pode ser chamado eterno, chama-se e pode chamar-se temporal.

Ao que se diz que a processão deve receber distinção e espécie do objeto por si e do termo por si, digo que, se algo deva realmente distinguir-se e segundo a espécie, é preciso que a distinção seja tomada do objeto por si da operação; contudo, para que se distingam segundo a razão, não é necessário sempre atender ao objeto por si, mas àquilo que consequentemente se refere à operação. Assim, se a potência visiva deva distinguir-se segundo a espécie de alguma coisa, é preciso que a distinção se tome do objeto por si. Mas distinguir a potência visiva segundo a razão pode ser por aquilo que consequentemente se refere ao objeto por si. Assim é aqui, e por isso o argumento não vale.

Às objeções principais deve-se responder: à primeira, que a geração exprime apenas a relação ao que procede, e por isso se duplica somente segundo os diversos princípios; mas a processão, ainda que por si só não se refira senão ao princípio do qual procede, contudo consequentemente implica relação ao que procede.

À segunda deve-se dizer que pela processão temporal nada real advém ao Espírito Santo; portanto, de modo algum se diz mutável por causa disso, mas somente a criatura, na qual está tal relação segundo a realidade, mas no Espírito Santo apenas segundo a razão, portanto, etc.

Segunda questão. Sobre o Espírito Santo, se nos é dado segundo uma processão temporal.

Em segundo lugar, pergunta-se se o Espírito Santo é dado a nós segundo uma processão temporal ou somente os seus dons. E parece que Ele mesmo não é dado, porque aquilo que sempre está em toda parte nunca parece proceder temporalmente em algum lugar; mas o Espírito Santo está em toda parte por potência, presença e essência, sendo Deus; portanto, etc.

Além disso, a virtude infusa é mais suficiente que a adquirida. Mas a virtude política é um princípio de agir suficiente nos assuntos políticos, portanto, a virtude infusa é suficiente

nos méritos; mas, por outra razão, ao que parece, o Espírito Santo não é requerido. Logo, não parece que o Espírito Santo proceda em nós.

Em contrário: João 2: “a caridade de Deus foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado”.

Respondo: Três coisas devem ser vistas. A primeira é que não só os dons do Espírito Santo nos são dados por sua processão temporal, mas também Ele mesmo. A segunda será mostrar segundo quais dons Ele é dado. A terceira, sobre a ordem dele em relação aos seus dons: o que nos é dado primeiro, se Ele mesmo ou os seus dons.

Quanto à primeira, saiba-se que algo é dado a alguém, se se tratar de uma doação liberal, porque quer o bem para ele; mas querer o bem de alguém é amá-lo. Portanto, em todo dom liberal o amor é o primeiro dom, porque, sendo o “dom uma doação que não admite retorno”, tem razão de dom liberal pelo fato de ser dado a alguém unicamente por amor, que se tem por ele, e não pela recompensa que dele se espera. Assim, no dom liberal, primeiro se dá o amor do que o dom, e ele é a causa dos outros dons. Mas Deus nos dá liberalmente muitos dons; logo, entre os dons, primeiramente nos dá o seu amor, que é o Espírito Santo.

Mas, porque essa razão parece supor que em todos os dons é dado o Espírito Santo, portanto, quanto ao segundo, deve-se notar que, na saída das coisas a partir do primeiro princípio, há certo retorno ou reviravolta, porque todas as coisas retornam, como ao fim último, àquele de quem saíram como do primeiro princípio. E porque a processão das pessoas divinas é a causa da saída das coisas a partir do princípio, a própria processão das pessoas divinas é a razão e causa pela qual a criatura racional é produzida no ser, e, portanto, também é a razão e causa pela qual a criatura racional é unida ao seu lugar ou termo. Assim, a própria processão das pessoas divinas pode ser considerada nas criaturas de duas maneiras: ou como é razão de sair do princípio, e então tal processão é considerada segundo os dons naturais, pelos quais subsistimos; pode também ser considerada segundo aquilo pelo qual, por ela, somos reconduzidos ao fim último, e então é considerada segundo aqueles dons somente que imediatamente nos unem ao fim último. Ora, estes são a graça que torna agradável e a caridade. E, portanto, como pelo Espírito Santo dado a nós nos unimos perfeitamente ao fim último, e como estes dons nos unem perfeitamente ao fim último, é certo que segundo estes dons, isto é, a graça e a caridade, apenas assim o Espírito Santo nos é dado.

“Donde se deve notar que há alguns dons que vêm dele e com ele – como a graça e a caridade –, alguns que vêm dele, mas não sempre com ele – como a profecia –, alguns que são com ele, mas não vêm dele – como os pecados veniais –, alguns que nem vêm dele nem são com ele – como os pecados mortais”.

Quanto ao terceiro, deve-se notar o que é dado primeiro, se Ele mesmo ou os dons. Deve-se advertir que não é inconveniente que algumas coisas sejam, em si mesmas, anteriores ou posteriores, segundo a inteligência natural, de modos diversos; pois podem algumas ser entre si causa e efeito de modos diversos. Assim, no gênero da causa eficiente, a poção amarga causa a saúde, mas no gênero da causa final é o contrário. Não é, portanto, inconveniente que, segundo um aspecto, primeiro seja dado o Espírito Santo do que os seus dons, e segundo outro, os dons do que o próprio Espírito Santo.

Pois, se esses dons forem comparados ao doador, primeiro é dado o Espírito Santo. Mas se forem comparados àquele a quem a doação é feita, então primeiro são dados os dons que o Espírito Santo. E isto é claro assim: "se alguém fixasse um prego na madeira e, ao fixar outro, removesse o primeiro, se se perguntasse o que vem primeiro, se a fixação desse prego ou a remoção do outro, dir-se-ia que, da parte de quem fixa, é primeiro a fixação que a remoção, porque o fixador não remove senão pelo fato de fixar; mas da parte daquele em quem é feita a fixação, a ordem é contrária". Assim é neste caso: da parte do Pai e do Filho, primeiro é a doação do Espírito Santo, porque Ele não nos dá outros dons senão porque nos dá o seu amor, isto é, o Espírito Santo; mas da nossa parte é o contrário, porque por estes dons somos dispostos à recepção deste preciosíssimo dom, a saber, o Espírito Santo.

Aos argumentos em contrário deve-se dizer, ao primeiro, que, embora o Espírito Santo esteja em toda parte por essência, presença e potência, pode, contudo, estar na criatura de outro modo, segundo um novo efeito criado nela.

Ao segundo deve-se dizer que a virtude infusa é mais perfeita que a adquirida e, portanto, pode nos unir a Deus de modo mais perfeito. Pois, segundo as virtudes adquiridas, unimo-nos a Deus na razão de conhecido através do espelho da criatura, mas pelos hábitos infusos unimo-nos a Deus imediatamente pela essência, na razão de visto – aqui segundo a espécie e na pátria segundo a realidade, etc.

Terceira questão. Sobre o Espírito Santo, seja ele dado por homens santos.

De acordo com isto, pergunta-se se o Espírito Santo é dado pelos homens santos. Deve-se dizer que algo é dado por outro de três modos: ou pelo modo de quem ministra, como o servo a esmola de seu senhor – e assim o Espírito Santo é dado na conferição dos sacramentos pelos ministros da Igreja, tenham sido eles bons ou maus –; ou pelo modo de quem ordena – e assim não é dado senão pelos homens santos, quer tenham sido ministros da Igreja ou não –; ou pelo modo de autoridade – e assim somente Deus o dá.

E isto por duas razões: primeiro, por causa da liberalidade do dom, que é o amor. Pois o amor é um dom tão livre que nem mesmo o amor de uma criatura ninguém pode dar a outrem, quanto menos o amor de Deus, isto é, o Espírito Santo. Segundo, por causa da finitude da criatura, porque por aquele dom do Espírito Santo a criatura é unida ao bem infinito que é Deus. Ora, unir-se ao bem infinito não convém senão àquele que possui potência infinita, o que não convém a nenhuma criatura.

Décima quinta distinção.

Primeira questão. Se a missão de uma pessoa divina significa uma essência ou uma noção.

Acerca dessa distinção, pergunta-se primeiro sobre a missão, se a missão da pessoa divina significa a essência ou a noção. Parece que a noção principalmente, porque, como diz Beda em certa homilia: "a missão da pessoa divina é a própria processão". Ora, a processão é nocional, portanto também a missão.

Além disso, missão significa a saída de uma pessoa a partir de outra, e de fato só convém à pessoa que é de outro; mas tais coisas são nocionais, logo, etc.

Em contrário: Todo nome que conota um efeito na criatura é essencial; mas missão é desse tipo, portanto etc.

Respondo: Esta questão supõe que haja missão nas realidades divinas, e por isso três coisas devem ser vistas. Primeiro, mostrar-se-á o que é missão e que tem lugar nas realidades divinas. Segundo, mostrar-se-á que significa principalmente a essência. Terceiro, tocar-se-ão algumas dúvidas surgidas a partir do que foi dito e suas soluções.

Quanto ao primeiro, deve-se saber que podemos conhecer o que é missão nas realidades divinas a partir da missão encontrada nas criaturas, removida, porém, a imperfeição em relação ao divino. Ora, nas criaturas, missão, pela sua própria razão, significa a saída de alguém enviado por outro como por quem o envia, do qual difere segundo a distância corporal, para algum termo, a partir do qual o enviado tem que esteja ali onde antes não estava. E porque aqui há certas coisas que implicam imperfeição, isto é, a saída segundo distância local e a novidade posta no próprio enviado, por isso estas coisas devem ser removidas da missão divina. Assim, a missão nas realidades divinas será a saída de uma pessoa a partir de outra, segundo a origem, para que algo de novo se faça naquele a quem a missão se dirige, não na pessoa enviada. E porque tais coisas pertencem à perfeição, e nas realidades divinas há a saída de uma pessoa a partir de outra, e pelas próprias pessoas muitas coisas são conferidas de novo à criatura, que antes não possuía, por isso a missão propriamente convém no divino. Disso fica clara a diferença entre missão, processão e doação. Pois a processão, enquanto processão, significa a distinção real e a relação ao princípio de onde procede, e não ao termo; a doação, por sua vez, não implica distinção do dado em relação ao princípio de onde é dado, porque alguém pode liberalmente dar a si mesmo, mas implica distinção em relação àquele a quem é dado; já a missão põe distinção tanto em relação ao princípio — pois ninguém é enviado senão por outro — como em

relação ao termo a quem. E, portanto, quando se diz que o Espírito Santo é enviado, inclui-se no intelecto da missão ambos os aspectos: o eterno, enquanto procede do Pai e do Filho, e o temporal, enquanto se significa na relação à criatura, que para ele se dispõe de modo novo. E assim fica claro o primeiro ponto.

Disso logo se esclarece o segundo, isto é, o que significa missão: se a essência ou a noção. Deve-se dizer que ambos, mas principalmente a essência. E isto fica claro assim: "Com efeito, parece que pertence à razão da missão aquilo que primeiro cai na vontade e na intenção de quem envia. Ora, isto é algo criado naquele a quem a missão se dirige, do qual antes carecia, porque, se não carecesse disso, a missão não se faria a ele. Portanto, a relação ao efeito, que é essencial, cai primeiro na razão da missão. Mas porque quem envia não pode comunicar àquele a quem a missão se dirige aquilo de que carece, a não ser que o enviado se distinga do que envia — pois se pudesse comunicar sem distinção, nunca haveria missão —, por isso, de modo secundário e consequente, a missão implica a distinção de origem.

Além disso, parece que algum nome significa algo principalmente quando isso entra em sua definição em sentido reto. Ora, a relação ao efeito entra na definição da missão em sentido reto. Pois missão é a doação de algo por alguém a outro. Eis aí: doação ou dar, que implica relação ao termo ou efeito, entra em sentido reto; já a relação ao princípio entra em sentido oblíquo, isto é, "por alguém". E porque nas realidades divinas tudo o que denota efeito na criatura é principalmente e primeiramente essencial, por isso missão significa principalmente a essência, embora consequentemente também a noção. E assim fica claro o segundo ponto.

Contra isso, porém, se argumenta quanto àquelas duas coisas que foram ditas. Primeiro, porque foi dito que a missão significa principalmente o efeito conotado e, secundariamente, o princípio de origem. Argumenta-se assim: quando duas coisas concorrem para a constituição de uma terceira, pertence principalmente à sua razão aquilo que é mais nobre e mais real. Ora, a relação do enviado ao princípio de origem é mais real, porque realmente se refere a ele, e mais nobre, porque se refere a ele eternamente, do que a relação do enviado ao efeito, pois essa relação é apenas de razão e temporal. Logo, é falso que se tenha dito que a missão implica principalmente o efeito e não a noção. E deve-se dizer que, na missão, é preciso considerar a pessoa que é enviada. E isso de dois modos: ou segundo si mesma, ou como enviada. Se a pessoa for considerada segundo si mesma, constituída por tal propriedade, então é verdade que significa principalmente a relação ao princípio de origem, como diz o argumento. Se, porém, for considerada como enviada por outro temporalmente, então significa principalmente a relação ao efeito e, consequentemente, a essência. Ora, não falamos da pessoa segundo si mesma, mas antes da missão da pessoa. Portanto, não se conclui.

Mas ainda contra isso se argumenta assim: assim como a missão temporal significa relação ao efeito, do mesmo modo a processão temporal, enquanto temporal, significa tal relação. Mas, não obstante, ainda se diz que a processão significa principalmente o princípio de origem e não a relação ao efeito senão de modo consequente. Logo, parece que o mesmo deves concluir da missão, que não parece ser mais temporal que a processão.

Deve-se dizer que não é o mesmo quanto à missão e à processão. Pois, ainda que a processão temporal, sob esta reduplicação "enquanto temporal", signifique mais propriamente a relação ao efeito, no entanto, reduplicando simplesmente "processão", significa principalmente o princípio de origem. O que fica claro por duas razões: pela sua definição, porque é saída de alguém; e também pela força do vocábulo, pois se diz "procedente" como que "saindo". Mas não é assim com a missão, porque missão, enquanto missão, significa a relação ao efeito. Além disso, ainda se objeta que a processão temporal não significa principalmente a relação ao princípio de origem, mas ao efeito; porque, se significasse propriamente a origem, seguir-se-ia que a pessoa não poderia proceder de si temporalmente, já que de si mesma não pode originar-se.

E deve-se dizer que dizer que procede de si temporalmente, da mesma pessoa, é menos próprio do que dizer de missão. Por isso, pode-se conceder de uma pessoa procedente de outra que procede de si temporalmente, isto é, assim: que o Espírito Santo, saindo de outro, procede de si, isto é, faz-se de novo na criatura, causando nela um novo efeito. E deste modo se toma processão em sentido menos próprio.

Aos argumentos principais deve-se dizer: ao primeiro, que é verdade: a missão é processão temporal mais do lado do efeito conotado do que do lado do princípio de origem.

Ao segundo, que a missão significa saída de pessoa principalmente, mas significa o efeito conotado.

E assim fica claro quanto à questão.

Segunda questão. Sobre se a pessoa divina pode enviar a si mesma.

Em segundo lugar, pergunta-se se uma pessoa pode enviar a si mesma. Parece que não, porque missão significa a saída de uma pessoa a partir de outra pessoa. Mas nenhuma pessoa sai de si mesma, logo também não é enviada por si.

O contrário, porém, encontra-se no texto e é provado por Agostinho, no livro IV Sobre a Trindade, que diz que assim como gerar é o Filho ser a partir do Pai, assim também ser

enviado é ser conhecido, o Filho ser a partir do Pai. Mas esse conhecimento pode ser causado pelo Filho, logo etc.

Respondo: deve-se dizer que essa questão apresenta opiniões diversas. “Os antigos disseram que todas essas proposições eram muito impróprias e deviam ser interpretadas: ‘O Filho envia a si mesmo’, ou ‘O Espírito Santo envia ou dá a si mesmo’. Mas deve-se dizer que são verdadeiras e próprias, e acerca desta — a saber, ‘a pessoa dá a si mesma’ — não há dúvida, porque, já que a doação não implica necessariamente a distinção entre quem dá e aquilo que é dado, pois alguém pode dar a si mesmo em serviço ou como amigo, será verdadeira e própria esta: ‘O Pai dá a si mesmo’, ‘O Filho dá a si mesmo’ e também quanto ao Espírito Santo. Mas sobre as outras, isto é, quanto à procissão e à missão, parece mais duvidoso. Por isso digo que tais proposições podem ser entendidas de dois modos. Ou enquanto implicam a relação ao princípio da origem e a distinção em relação a ele: assim, não são verdadeiras, porque nenhuma pessoa se distingue de si mesma. Ou podem ser entendidas essas procissões e missões em comparação com o efeito, na medida em que de um modo novo estão na criatura por um novo efeito ali criado pelas pessoas enviadas, ainda que se pressuponha a origem da pessoa enviada, não a partir de si mesma, mas a partir de outra. E assim são verdadeiras e próprias as proposições: ‘O Filho envia a si mesmo’, na medida em que aquele que procede de outro faz a si mesmo de modo novo na criatura por um novo efeito ali criado.”

Para maior clareza do que foi dito, é preciso saber que se comporta de modo diverso nas proposições conjuntivas do tipo “é” (de inesse) e naquelas que são formuladas com “fazer” (de fieri). Pois, para a verdade daquelas de “é”, é necessário que o predicado por ambas as partes pertença ao sujeito quanto ao ser. Por exemplo, quando se diz “Sócrates é um homem branco”, requer-se, para que seja verdadeiro, que Sócrates seja homem e que seja branco. Mas para a verdade daquelas de “fazer” não é necessário que o “fazer” de ambas as partes se verifique no sujeito, mas apenas que o “fazer” de uma das partes, como quando se diz “o pintor faz a parede branca”, não se requer, para a verdade desta, que o pintor tenha feito a parede, mas apenas que tenha feito a brancura nela.

Além disso, deve-se saber sobre as proposições de “fazer” que, quando algum conjunto é predicado de algo segundo o “fazer”, esse conjunto se comporta de modo diverso no agente e no feito, porque, do lado do feito, é necessário que ambos se predique segundo o ser, mas não segundo o fazer, como se eu disser “este acaba de se tornar homem branco”, é necessário que seja homem e que seja branco, a não ser que um diminua a razão do outro, como “homem morto”; mas não é necessário que tenha se tornado homem, mas basta que tenha se tornado branco. E por isso, segundo o “fazer”, não é necessário que este se torne ambos. Mas, do lado do agente, porque o agente só se refere ao feito segundo aquilo que é feito nele, basta que o agente seja dito fazer apenas uma das partes, como se eu disser

“Sócrates faz a parede branca”, não é necessário que ele faça a parede e que faça o ser branco, mas basta que faça apenas o branco.

Digo, portanto, que a missão põe o enviado como estando em outro, de um modo como antes não estava, e assim de certo modo sendo feito naquele. E assim a missão implica certo fazer: não da coisa, mas de razão. O sentido, portanto, é: o Espírito Santo é enviado, isto é, o Espírito Santo é feito ente por outro, existindo na criatura pela graça. Daí, é necessário, para que se diga enviado, que seja de outro e que seja feito em outro segundo uma nova relação, de modo que, da parte do sujeito, ambas as coisas sejam ditas segundo o ser, a saber, ser a partir de outro e ser feito em outro. E por isso o Pai não é dito enviado.

Se, porém, tomarmos a missão do lado de quem envia, então enviar o Espírito Santo não é outra coisa senão fazer o Espírito Santo, existente a partir de outro, ser em algo segundo uma nova relação. E por isso, a qualquer pessoa a quem caiba fazer uma dessas duas coisas, a saber, fazer com que o Espírito Santo exista de modo novo nas criaturas, dir-se-á que ela o envia. E como isso pode fazer o próprio Espírito Santo, a saber, fazer a si mesmo, existente a partir de outro, existir de modo novo na criatura, por isso o Espírito Santo será dito enviar a si mesmo, e também o Filho, do mesmo modo.

“Contra isso argumenta-se e prova-se que disso parece seguir-se que o Pai envia a si mesmo, o que, contudo, todos negam, porque, se para que uma pessoa envie uma pessoa basta que tenha autoridade sobre o efeito criado, já que o Pai tem autoridade sobre o efeito criado assim como o Filho ou o Espírito Santo, dir-se-á que envia a si mesmo. E isso se esclarece por um exemplo, porque se houvesse algum escudo que não fosse criado por outro e esse escudo embranquecesse a si mesmo, seria verdadeiro dizer que esse escudo embranquece a si mesmo, e, no entanto, não seria a partir de outro. Assim aqui, como se viu.” E deve-se dizer que, se considerarmos o que foi dito, já está resolvido, porque, para que uma pessoa seja enviada, é necessário que seja a partir de outro. Pois isso implica o nome de missão, e que esteja de modo novo na criatura por um novo efeito criado. Mas, para que envie, basta que faça o segundo aspecto, não ambos, isto é, que faça a si mesmo de modo novo na criatura. Não é, porém, necessário que o ser a partir de outro seja causado por si mesma. Portanto, ainda que o Pai possa causar um novo efeito e assim, de certo modo, enviar, contudo não poderia ser enviado, porque lhe falta o segundo aspecto, a saber, ser a partir de outro, de modo que, assim, quase diríamos que poderia enviar-se, mas não poderia ser enviado por si.

À objeção deve-se responder que, para que uma pessoa seja enviada, é necessário que saia de outro, mas nem sempre do remetente, como se viu.

Terceira questão. Sobre a missão invisível do Filho.

De acordo com isso, pergunta-se sobre a missão invisível do Filho, a respeito da qual devem ser considerados quatro pontos. Primeiro, o que é a missão invisível. Segundo, de que modo convém ao Filho. Terceiro, a comparação entre a missão invisível do Filho e a do Espírito Santo. Quarto, a quem foi feita tal missão.

Quanto ao primeiro, deve-se notar que a noção de privação se toma a partir do hábito. Assim, já que o invisível se relaciona privativamente ao visível, a noção de missão invisível deve-se tomar a partir da missão visível. Ora, a missão, dita de modo absoluto, é a saída de uma pessoa a partir de outra para santificar a criatura. Sobre esta missão dita absolutamente, a missão visível acrescenta um sinal visível exterior manifestado da missão invisível interior, como foi a pomba que apareceu sobre Cristo em seu batismo e as línguas de fogo que apareceram sobre os apóstolos. Pela privação, porém, desse sinal visível exterior, chama-se missão invisível, que não é outra coisa senão a saída de uma pessoa a partir de outra para santificar as criaturas apenas pela obra interior, sem sinal exterior. Assim fica claro o primeiro ponto.

Quanto ao segundo, deve-se saber que, assim como há uma ordem do intelecto para a vontade, assim também há uma ordem em suas perfeições; e por isso, assim como o afeto é aperfeiçoado pelos dons apropriados ao Espírito Santo, que procede como amor, que é o objeto da vontade, assim também o intelecto deve ser aperfeiçoado pelos dons apropriados ao Filho, que procede como Verbo, que é o objeto do intelecto. Assim, portanto, como o efeito divino que aperfeiçoa nosso afeto invisivelmente o aperfeiçoa a si mesmo, assim como a caridade, que aperfeiçoa nosso afeto, o aperfeiçoa invisivelmente, assim também é preciso afirmar que, assim como o Espírito Santo é enviado invisivelmente nos dons que aperfeiçoam o afeto, assim o Filho é enviado invisivelmente nos dons que aperfeiçoam o intelecto, isto é, no dom da sabedoria. E assim fica claro o segundo ponto.

Quanto ao terceiro, deve-se notar que essas duas missões podemos compará-las de dois modos: ou quanto à sua diversidade real, ou quanto à sua separação real. Se no primeiro modo, é claro que diferem, tanto da parte dos princípios dessas missões, que são a geração do Filho e a processão do Espírito Santo, quanto aos efeitos conotados e seus termos, a saber: a sabedoria, à qual se ordena a missão do Filho, e a caridade, à qual se ordena a missão do Espírito Santo. Mas, se falamos de sua separação, deve-se dizer que uma missão nunca está sem a outra, porque o amor segue o conhecimento e o amor perfeito segue o conhecimento perfeito. E, por isso, os dons apropriados ao Espírito Santo pressupõem os dons apropriados ao Filho, e assim fica claro que essas missões nunca se separam.

Quanto ao quarto, deve-se saber que a missão invisível foi feita a todos que recebem o efeito da graça santificante ou o seu aumento. E a razão é porque nesses dons se incluem

pessoas nas quais Deus é dado sob a razão de ser visto ou amado, seja realmente, seja em espécie. Ora, estes são dons gratuitos que excedem a faculdade de qualquer criatura ou natureza criada, e por isso a toda natureza criada que vê Deus claramente pela visão bem-aventurada foi necessariamente feita tal missão. Assim é a humanidade de Cristo desde o princípio de sua concepção; assim são todos os bem-aventurados, sejam homens ou anjos, e segundo os graus na bem-aventurança, há graus na missão dos dons, pelos quais os bem-aventurados são plenamente beatificados. Portanto, foi feita a missão a Cristo, e aos outros diversamente, segundo os diversos graus de sua bem-aventurança. Também aos viadores, que já possuem Deus segundo a espécie, é feita a missão com os dons gratuitos, e com o aumento deles. Fora isso, não há missão, nem agora é feita missão aos bem-aventurados, uma vez que não se aperfeiçoam em graça, nem a Cristo foi feita missão a não ser uma vez, a saber, no instante de sua concepção. De modo mais geral e mais pleno, porém, foi feita a missão no tempo da graça revelada, que é o tempo da plenitude, mais do que no Antigo Testamento; mas a algumas pessoas do Antigo Testamento foi feita missão muito plena e perfeita.

Quarta questão. É através da recepção de algo eterno na mente do homem que se diz que a alma está fora do mundo.

De acordo com isso, pergunta-se se pela recepção de algo eterno na mente do homem a alma se diz estar fora do mundo. E coloca-se esta questão por causa daquela palavra de Agostinho, de que “quando percebemos algo eterno com a mente, já não estamos neste mundo”.

Deve-se dizer que alguns afirmam, e bem, “que a alma, quanto ao seu primeiro ser substancial, nunca se torna fora do mundo por qualquer concepção de algo eterno, mas quanto ao seu segundo ser, isto é, quanto ao operar, de fato se torna fora deste mundo pela recepção de algo eterno”. E isto se prova assim. Pois a alma se compara a duas coisas: a um sujeito e a um objeto. Pela comparação ao sujeito, a alma tem o seu ser natural, e porque o sujeito está neste mundo, por isso também a alma está neste mundo. Pela comparação, porém, ao objeto, a alma tem o operar, e porque o seu objeto pode estar fora do mundo, por isso também a alma deste modo, pela recepção de algo eterno, pode estar fora do mundo quanto à conformidade, na medida em que pela recepção do objeto se transforma nele. E isso me parece ter sido dito muito bem.

E quando Agostinho diz que “a alma está mais verdadeiramente onde ama do que onde anima; mas ama no céu, portanto está mais verdadeiramente lá do que no mundo, onde anima”, deve-se responder de duas formas: primeiro, porque por isso está mais verdadeiramente onde ama, já que amar lhe pertence de modo mais próprio que animar, e amar é mais nobre que animar; e porque uma coisa tem mais verdadeiramente o ser por

aquilo que lhe é mais nobre e mais próprio do que por aquilo que lhe é comum, por isso e o resto. Ou assim: que a alma está mais verdadeiramente junto das coisas eternas, que ama, porque ali está segundo a operação mais nobre, isto é, o intelecto e a vontade. Pois, embora a alma dê imediatamente o ser ao corpo, todavia, por meio de certas potências corporais, move-o e administra-o; mas a própria alma, segundo o seu ser mais nobre, está junto das coisas eternas, e às vezes, ao inteligir e querer essas coisas, não percebe estas sensíveis.

"Contra isso, porém, se objeta. Pois quando se diz que a alma, pela comparação ao objeto, está fora do mundo, alguns contestam assim: a alma não opera propriamente inteligindo senão por uma potência receptiva. Mas pelo fato de que algo é recebido em algo, está mais a coisa recebida no recipiente do que o contrário, assim como pela visão de uma pedra o olho ou a visão não está na pedra, mas a pedra, pela sua espécie, está no olho. Logo, como a alma opera acerca das coisas eternas inteligindo-as, e estas se recebem no intelecto, mais estarão as coisas eternas na alma do que a alma nelas, sendo o contrário o que se dizia; portanto, errado.

E estes dão outra explicação à autoridade de Agostinho, de que a alma está mais verdadeiramente onde ama do que onde anima. E dizem que isso é por três razões: primeiro, porque uma coisa tem mais verdadeiramente o ser por aquilo que lhe é próprio do que pelo comum; mas amar lhe é próprio, animar é comum, já que convém também aos outros animais, por isso e o resto.

Essa explicação vale pouco, porque o risível é próprio do homem e o animal é comum, e, no entanto, o homem não tem mais verdadeiramente o ser pelo risível do que pelo animal. Além disso, assumem algo falso, isto é, que amar é próprio da alma, já que a todas as substâncias incorpóreas e espirituais ou intelectuais é comum.

A segunda explicação deles é porque as coisas têm mais verdadeiramente o ser em Deus do que em si mesmas, por isso e o resto. Deve-se dizer que essa explicação não é muito eficaz, pois, embora o homem tenha mais verdadeira e nobremente o ser em Deus do que em si, porque qualquer ser em Deus é mais nobre do que o ser de qualquer criatura, todavia o ser do homem o homem tem mais verdadeiramente em si do que em Deus.

A terceira explicação deles é porque amar no homem é pelo que há de mais nobre no homem, isto é, pela potência mais nobre, a saber, a vontade. Deve-se dizer que isso é falso, porque no terceiro livro se mostrará que o intelecto é simplesmente mais nobre que a vontade.

À objeção deles, pela qual reprovam a posição principal, deve-se responder que os discursos devem ser entendidos segundo a matéria. Consta, porém, que Agostinho falava do amor. Portanto, quando se diz que a alma, pela percepção de algo eterno, se torna fora

do mundo, isso se dá porque o amor transforma o amante no amado e não o contrário. E por isso, embora pela recepção do conhecimento de alguma coisa o conhecido se torne mais no conhecente do que o contrário, todavia pela recepção do conhecimento divino que inspira o amor divino, esse amor transforma o amante no amado, e o conhecente se torna mais no conhecido do que o contrário. Ou deve-se dizer que no conhecimento, embora quanto à recepção do conhecimento o conhecido se torne mais no conhecente do que o contrário, todavia quanto à configuração o conhecente se torna mais no conhecido do que o contrário, porque o conhecente se configura ao conhecido e não o contrário. E dá-se o exemplo do selo que imprime a sua figura na cera".

Décima sexta distinção.

Primeira questão. Seja para postular a missão do Espírito Santo.

Acerca dessa distinção, pergunta-se sobre a missão visível, e primeiro se deve ser admitida uma missão visível do Espírito Santo. Parece que não, pois o Filho, na medida em que foi enviado, é dito menor que o Pai; mas o Espírito Santo não é dito menor que o Pai, logo, também não é enviado visivelmente.

"Além disso, o Filho foi enviado segundo a mais digna criatura visível, isto é, a natureza humana. Se, portanto, o Espírito Santo for enviado visivelmente, parece que deveria ser enviado segundo alguma criatura racional".

O contrário, porém, aparece naquilo que se diz em Mateus 3, que o Espírito Santo desceu sobre Cristo batizado em forma corporal como pomba.

Respondo: Três coisas devem ser vistas. Primeiro, o que é a missão visível do Espírito Santo e por que foi realizada. Segundo, em que tempo devia acontecer. Terceiro, a quem devia ser feita.

Sobre o primeiro, deve-se saber que "assim como a processão temporal e a eterna não são duas processões, mas apenas uma, exceto que a temporal acrescenta sobre a outra somente a relação ao efeito temporal, assim também a missão visível não é outra em relação à missão invisível, a não ser que apenas acrescente a noção de manifestação por um sinal visível. Para a noção, portanto, da missão visível concorrem três elementos, a saber, que seja enviado por outro, que esteja naquele a quem é feita segundo um modo especial, e que ambos sejam mostrados por algum sinal visível, em razão do qual toda a missão se chama visível". Ora, essa missão visível acontece, segundo Agostinho, "para que, com as coisas exteriores vistas, os corações dos homens, movidos pela manifestação temporal do que vem, sejam convertidos à eternidade oculta sempre presente". E assim acontece por utilidade tanto para aquele a quem é feita quanto para os outros. É útil, porém, para aquele a quem é feita por duas razões: para que conheça mais plenamente a missão invisível realizada nele e para que a aceite mais agradecidamente; para os outros é útil tanto para a plantação da fé quanto para os infiéis, quanto para a confirmação para os fiéis crentes, e para exercitar a devoção em todos. E assim fica claro o primeiro ponto.

Quanto ao tempo em que devia acontecer, deve-se saber que três coisas se exigem para que haja missão visível: a operatividade do tempo, que não existia antes desse tempo da graça,

do qual diz o Apóstolo em Gálatas 4: “Quando veio a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho” etc. Pois antes de a lei ser dada, diziam os soberbos que não faltaria quem fizesse o bem, se houvesse quem ordenasse; mas, dada a lei, como fracos e impotentes disseram aquilo de Atos 15, que “o jugo da lei nem nós nem nossos pais pudemos suportar”. Logo, pela soberba e pela impotência restava que pedissem que lhes fosse feita graça. Em segundo lugar, exige-se a plenitude da graça, não só suficiente e abundante, mas também superabundante sobre os outros pela pregação e pela ministração dos sacramentos. E se dá o exemplo de um pai de família, que, quando tem apenas o suficiente de vinho para si e sua família, então não põe sinal algum para comunicar seu vinho; mas quando tem tanta abundância que pode bastar para outros, então põe um sinal. E como somente por Jesus no Novo Testamento tal graça foi feita, por isso apenas no Novo Testamento devia acontecer. Em terceiro lugar, exige-se a necessidade da Igreja, por isso só devia ser feita na Igreja primitiva, para a confirmação da fé.

Por essas razões, fica logo claro a quem devia ser feita. Pois, como tal missão é sinal da plenitude da graça, e no Antigo Testamento não havia estado de plenitude da graça, por isso aos patriarcas do Antigo Testamento não foi feita tal missão. Igualmente, porque significa a plenitude da graça naquele a quem é feita, sendo que o princípio e causa de toda a plenitude da graça estava em Cristo, portanto, convenientemente a Ele devia ser feita a missão visível. Além disso, não só é feita para mostrar a plenitude da graça que aperfeiçoa o sujeito, mas também para mostrar a redundância da graça sobre os outros, e isso pelo ministério, doutrina e pregação; e, por isso, convenientemente foi feita tal missão visível aos próprios apóstolos, por cuja pregação e doutrina a Igreja devia ser governada. Não, porém, devia ser feita, por essa razão, missão especial à bem-aventurada Virgem, porque não pertence às mulheres que, por seu ministério ou doutrina, a graça se derrame sobre os outros; nem também aos prelados do nosso tempo, porque, embora a eles pertença pregar e ministrar os sacramentos aos súditos, como, contudo, a fé já está suficientemente confirmada — por causa da qual se fazia tal missão visível —, não é necessário que a eles seja feita missão desse tipo.

Por isso, fica clara a diferença entre missão visível e aparição, porque, como foi visto, para a missão visível concorrem três coisas: princípio de origem, efeito de santificação e sinal sensível exterior. Mas, na aparição, não se significava nenhum princípio de origem nem algum efeito de santificação na pessoa a quem se fazia a aparição, mas apenas por um sinal exterior sensível se instruía aquele a quem era feita sobre algo que antes não sabia; e por essa razão o Pai podia muito bem aparecer aos patriarcas do Antigo Testamento, mas não podia ser enviado visivelmente nem no Antigo nem no Novo.

Aos argumentos em contrário. Ao primeiro, deve-se dizer que o Filho, por causa da humanidade assumida, é dito menor que o Pai, mas não, porém, o Espírito Santo por causa da pomba. E a razão é que o Filho assumiu a natureza humana na unidade do sujeito, e, por

isso, há comunicação de idiomas, de modo que as propriedades da natureza humana são predicadas d'Ele em razão do sujeito, donde se diz que sofreu, morreu e coisas semelhantes. Mas o Espírito Santo não assumiu desse modo a pomba, mas esta apenas era um sinal de que naquele a quem era feita a missão estava a graça do Espírito Santo.

Ao segundo, que o Filho foi enviado visivelmente como santificador e não apenas para indicar que a santidade estava em outro, e, por isso, devia assumir tal natureza cujo agir fosse próprio e a quem pudesse competir santificar. Mas o Espírito Santo apenas foi enviado para indicar que a santidade estava em outro, e, por isso, não era necessário que assumisse tal natureza como o Filho, portanto, e o resto.

Segunda questão. Destas espécies visíveis.

Em segundo lugar, pergunta-se sobre essas espécies visíveis nas quais foi feita a missão visível: se eram coisas verdadeiras, ou seja, se aquela pomba era realmente um animal vivo, como as outras pombas. Parece que sim, "pois não convém ao Espírito da verdade alguma ficção". Mas o Espírito Santo é o Espírito da verdade; logo, não convém que apareça por meio de espécies nas quais não subsista a verdade. Portanto, parece que aquela pomba foi uma verdadeira pomba — e o mesmo se diga dos outros casos.

Além disso, o mesmo juízo parece aplicar-se a todas as espécies em todas as visões que apareceram em todas as missões visíveis. Ora, é certo que aquela voz que apareceu foi uma voz verdadeira; caso contrário, não teria modificado corretamente a audição. Logo, de modo semelhante, no caso da pomba, do fogo e dos demais sinais.

Em contrário: O fogo verdadeiro queima, a menos que sua ação seja impedida; mas aquele fogo não queimava os apóstolos, nem se diz que isso tenha acontecido de modo miraculoso. Portanto, e assim por diante.

De acordo com isso, pergunta-se, sem argumentos, por que a missão visível foi feita sob tais espécies e não sob outras.

Responde-se, quanto ao primeiro, que algo é dito não ser coisa verdadeira de dois modos: de um modo, porque não existe algo real fora, mas apenas na imaginação; de outro modo, porque, embora exista realmente fora, não é tal qual parece ser. Se a questão se refere à primeira verdade das coisas, deve-se responder que essas espécies não estavam apenas na imaginação; ao contrário, foram coisas verdadeiras existentes fora da alma, assim como a pomba foi uma coisa fora da alma, e o sopro foi um verdadeiro movimento do ar.

Quanto às línguas de fogo, Agostinho levanta uma dúvida. E parece dizer que não faz diferença afirmar que eram coisas reais fora da alma ou que estavam apenas na imaginação. Ele argumenta isso a partir do modo de falar da Escritura, que diz: "apareceram-lhes línguas repartidas como que de fogo". Pois o nome de "aparição", segundo ele, encontra-se na Escritura tanto para visões de coisas externas como para visões imaginárias. Contudo, ele sustenta de modo mais provável que aquelas línguas eram coisas reais fora da alma, porque a visão meramente imaginária só costuma ocorrer àquele a quem é feita uma revelação por meio de visão, e não a outros. Mas a missão visível acontece para ser manifestada a outros, porque a graça é abundante naqueles a quem tal missão é feita; por isso é razoável que fosse algo real fora da imaginação, de modo que os circunstantes pudessem ver.

Além disso, a missão visível nada acrescenta à missão invisível senão o sinal sensível exterior. Portanto, a quem quer que seja feita a missão visível, é necessário que a missão invisível já lhe tenha sido feita antes. Ora, naquelas línguas de fogo foi feita a missão visível do Espírito Santo. Logo, a todos a quem foi feita a missão visível das línguas de fogo, a eles foi feita a missão do Espírito Santo. Mas, se aquelas línguas fossem apenas imaginárias, teriam sido enviadas igualmente não só aos apóstolos, mas também a todos os que ali estivessem presentes, pois as espécies imaginárias só estão na imaginação de quem acredita ver. Logo, não apenas aos apóstolos, mas também a todos os circunstantes que vissem, teria sido feita igualmente a missão do Espírito Santo — o que não é verdade. Portanto, é evidente que aquelas línguas foram coisas reais fora da alma.

Se se pergunta se essas espécies eram tais quais pareciam ser, deve-se responder, segundo Agostinho, que aquela pomba não foi um animal verdadeiro e natural, mas apenas a semelhança dela foi visivelmente mostrada em alguma matéria. Daí que logo voltou à matéria original. Contudo, não houve ficção alguma, porque não era mostrada para manifestar alguma entidade ou verdade na pomba, mas para mostrar a abundância da graça naquele a quem tal missão era feita. E o mesmo se deve dizer das línguas de fogo. Portanto, não houve falsidade, já que o sinal correspondia ao significado, assim como alguém que fala por metáforas não pretende que suas palavras sejam entendidas materialmente. Ele não pretende conduzir sua fala às coisas que os nomes significam diretamente, mas antes àquelas das quais as realidades significadas têm semelhança. Aliás, foi de modo mais claro e mais apropriado que essa missão foi feita sob a forma de pomba do que sob uma pomba verdadeira, que poderia ter voado para outro lugar. Nesse caso, talvez se teria acreditado que uma ave tivesse pousado sobre Cristo, e não que fosse algo milagroso. O mesmo digo das línguas de fogo e da voz, a qual, embora fosse um som verdadeiro e realmente modificasse a audição, não foi a voz verdadeira de um ser animado, como parecia pela sua articulação. Pelo que foi dito, fica clara a solução das objeções.

Quanto à questão levantada sem argumentos, deve-se dizer que foi conveniente que a missão visível fosse feita a Cristo na forma de uma pomba e de uma nuvem luminosa. Mas aos apóstolos, foi feita na forma de línguas de fogo e de um sopro. A razão disso é que, como foi dito, a missão visível é sinal de abundância em alguém, a partir do qual a graça deve difundir-se a outros. Ora, a graça transborda para os outros de dois modos: de um modo, pela operação eficaz; de outro, pela instrução. E Cristo difunde em nós a graça de ambos os modos: eficazmente, pela autoridade enquanto Deus; e pelo mérito, enquanto homem. Para manifestar esse transbordar, a missão visível do Espírito Santo foi feita sobre Ele no batismo na forma de pomba — que é um animal muito fecundo —, pois então Ele, nada recebendo do batismo, pela pureza de sua carne santíssima, conferiu às águas o poder regenerativo, eficazmente enquanto Deus e por mérito enquanto homem. Cristo também difunde em nós a graça pela pregação e instrução, razão pela qual foi feita sobre Ele a missão visível na nuvem luminosa, cuja função é espalhar a luz. Como diz Gregório a respeito daquela passagem "As nuvens espalham sua luz": espalhar a luz é ensinar a verdade da vida e, ao ensinar, difundi-la. Aos apóstolos, porém, foi feita a missão visível do Espírito Santo em forma de sopro, para indicar que por meio deles a vida espiritual deveria ser difundida a toda a Igreja (pois o sopro é sinal de vida), e para mostrar que tal autoridade não lhes vinha senão da influência da Cabeça, isto é, Cristo, de quem o sopro procedeu. Em segundo lugar, foi feita a eles a missão visível em línguas de fogo, para significar pela forma de línguas a abundância do discurso. Por isso, canta-se deles: "o fogo, com luz vibrante, levou a figura de línguas às palavras, para que fossem fluentes e fervorosos de caridade".

Mas essas línguas foram em forma de fogo para mostrar que a pregação deles seria com a luz do conhecimento e o ardor da caridade. Pois o fogo ilumina e aquece. Por isso, Hugo de São Vítor diz: "Por isso o Espírito Santo foi dado em fogo: para que tivesse luz e chama — luz para o conhecimento, chama para a caridade".

Se, porém, se pergunta se essas espécies visíveis foram formadas pelo ministério dos anjos, há duas opiniões. Alguns dizem que esta é a diferença entre as missões do Novo Testamento e as aparições do Antigo: porque aquelas aparições se davam por meio dos anjos — e os santos comumente dizem isso. Mas as missões do Novo Testamento eram feitas imediatamente pelas pessoas divinas; e, por isso, nelas se diz que as pessoas divinas são enviadas, não os anjos. Outros dizem que tanto no Antigo como no Novo Testamento aconteceram pelo ministério dos anjos.

Parece, no entanto, que ambos dizem algo verdadeiro em certo sentido. Pois tanto nas aparições do Antigo Testamento quanto nas missões do Novo Testamento há duas coisas a considerar: o que aparece exteriormente e o que interiormente é realizado ou significado. Mas de modo diverso: na aparição, aquilo que aparece exteriormente não é referido como sinal do que interiormente se realiza no homem, mas significa outra coisa, como a Trindade ou algo do gênero. Assim, aquilo que acontece interiormente é apenas um certo

conhecimento ou iluminação da alma a respeito das coisas significadas pelos sinais exteriores. E, como as iluminações divinas descem até nós, segundo Dionísio, por meio dos anjos, então, nessas aparições, tanto o que aparece exteriormente como o que interiormente se realiza é feito pelo ministério dos anjos. E em tais casos de modo algum há missão de pessoa divina, a qual só se considera em razão do efeito imediato da pessoa divina. Já na missão visível, aquilo que aparece exteriormente é sinal do que interiormente foi realizado, seja naquele momento, seja antes. Portanto, interiormente não se coloca apenas algum conhecimento, mas algum efeito da graça santificante, a qual procede imediatamente da pessoa divina, razão pela qual se diz que ali a pessoa divina é enviada. Assim, na missão visível, aquilo que é interior é realizado imediatamente pela pessoa divina, sem o ministério dos anjos; e, por essa razão, diz-se que a pessoa divina é enviada. Mas quanto ao que é exterior, isto é, quanto à formação das espécies visíveis, os anjos exercem seu ministério.

Décima sétima distinção.

Primeira questão. Se para provocar um ato de amor é necessário colocar algum hábito criado na vontade.

A respeito da décima sétima distinção, pergunta-se se, para produzir um ato de amor meritório, é necessário supor na vontade algum hábito criado, que seja a caridade. Parece que não. Pois o agente que opera sem meio é mais perfeito do que aquele que não pode operar sem meio. Mas Deus opera em nós o querer e o realizar; logo, sendo Ele o agente perfeitíssimo, operará tal ato sem um hábito intermediário.

Além disso, o ato mais nobre deve provir do motor mais nobre; mas o ato do amor gratuito é o mais nobre. Portanto, parece que deve provir do motor mais nobre — e tal motor é o Espírito Santo.

Em contrário: Toda assimilação dá-se por meio de alguma forma; mas pela caridade nós nos assimilamos a Deus. Logo, ela é uma forma nobre de algum modo inerente, e assim é algo criado.

Respondo: É preciso dizer que todos admitem a caridade incriada, que é Deus, e também a caridade criada. Mas a caridade criada pode ser entendida de dois modos: ou como o próprio ato de amor pelo qual amamos, ou como algum hábito que informa a vontade e nela permanece, mediante o qual é produzido tal ato.

O primeiro, isto é, o ato da caridade, todos admitem. Mas quanto ao hábito da caridade estar na vontade, muitos o negam. Por isso, procederemos assim: primeiro será mostrada a conclusão pretendida, a saber, que é necessário admitir na vontade algum hábito criado pelo qual seja produzido o ato de amor meritório.

Em segundo lugar, será exposta a posição do Mestre e as razões apresentadas por alguns para sustentá-la. Em terceiro lugar, será mostrado que nem a posição é válida, nem as razões que a sustentam.

A primeira conclusão mostro de dois modos. Primeiro, assim: pela caridade a alma não tem menos de bondade no ser da graça do que a virtude política tem no ser político. Mas a virtude política não só dá bondade ao ato moral, como também torna o próprio agente bom. Logo, a caridade não apenas torna o ato bom, mas também a própria vontade, da qual tal ato procede. Mas é impossível que a vontade seja boa no ser da graça sem que a caridade e a graça nela formalmente inhereçam. Portanto, é necessário admitir a caridade como

hábito criado na alma, para que não só o ato, mas também a vontade seja boa. Que a vontade não é boa senão pela caridade nela formalmente inhe-rente, é evidente, porque "todo ser é pela forma": o ser acidental pela forma que inere acidentalmente no sujeito, e o ser substancial pela forma que inere substancialmente. Assim, como é impossível que algo seja branco senão pela brancura que formalmente lhe inere, também é impossível que a própria vontade seja boa no ser gratuito senão pela caridade nela formalmente inhe-rente.

Segundo, mostro o mesmo assim: "um ato perfeito não pode proceder de uma potência não perfeita por um hábito, pois o ato é proporcional à potência". Assim, embora alguém sem o hábito da música possa cantar, que ele cante perfeitamente não é possível sem o hábito da música. Ora, amar a Deus meritóriamente pela caridade é o ato mais perfeito. Logo, deve proceder da vontade por algum hábito que a torne formalmente perfeita. Esse hábito chamamos de caridade. Portanto, a caridade é um hábito criado.

Quanto ao segundo ponto, saiba-se que o Mestre admitia bem a graça criada na alma, e também que o Espírito Santo habita na alma pela graça, e ainda que o Espírito Santo se unisse à vontade não no ser, mas no operar, de modo semelhante ao que dizemos que a essência divina se unirá na pátria ao próprio intelecto, de tal modo que o intelecto, então, sem nenhuma espécie inerente e informante, produza o ato de inteligir pela virtude da essência divina, que será o objeto da visão e a razão de ver. Assim, ele quis que a vontade fosse movida imediatamente pelo Espírito Santo, sem nenhum hábito informante e inerente, de modo que não admitia na vontade nenhum hábito criado de caridade. Mas o ato da caridade era produzido pela potência nua em virtude do Espírito Santo. Como, porém, não basta apenas o objeto para mover a potência — assim como não basta a cor para mover a visão, mas é necessário a luz sob a qual é vista —, ele dizia que não bastava a presença do Espírito Santo para mover a vontade, senão pela graça, que ele admitia estar na essência da alma e que elevava a alma, e por consequência a vontade, para que fosse suscetível do movimento do Espírito Santo. Essa é a posição do Mestre.

Alguns dizem que tal posição é tão sutil que não pode ser refutada por argumentos, e indicam a razão pela qual poderia ser sustentada. Essa razão é a seguinte: se quisermos falar do ato de amor divino que se dirige a Deus como objeto, por comparação ao ato de outras virtudes, isso será principalmente em comparação com os atos da fé e da esperança, porque essas virtudes têm Deus por objeto imediato, não apenas como fim, mas também como objeto. Nos atos de fé e de esperança, vemos que, por causa de sua imperfeição, são produzidos em nós por meio de hábitos, porque, sendo imperfeitos, não podem ser imediatamente produzidos pelo perfeitíssimo, isto é, o Espírito Santo. Como, porém, a caridade em seu ato não implica imperfeição alguma — o que se mostra pelo fato de que o ato da caridade permanecerá também na pátria —, segue-se que esse ato pode ser produzido em nós pelo Espírito Santo sem um hábito intermediário, embora o ato de fé e de esperança não possa ser assim produzido, devido à sua imperfeição. E confirma-se essa

razão: assim como na pátria, onde Deus será imediatamente visto sem nenhuma espécie intermediária, a alma poderá imediatamente produzir o ato do intelecto, assim também, como na via Deus é imediatamente amado, poderá produzir-se imediatamente o ato de amor sem nenhum hábito intermediário.

Mas parece que nem essa posição pode subsistir, nem os argumentos aduzidos têm muita força. A posição do Mestre leva a três inconvenientes. O primeiro é que tal ato não seria meritório, porque todo agente que não age por sua forma própria, mas apenas como movido por outro, é agente ministerial. Se, portanto, a vontade não produzisse o ato de amor senão apenas como movida pelo Espírito Santo, e não por alguma forma que nela inere, fica claro que agiria apenas instrumentalmente, e o Espírito Santo, principalmente. Mas o mérito, o louvor ou a censura nunca se atribuem ao agente instrumental, mas ao principal. Logo, a vontade não mereceria.

O segundo inconveniente é que, segundo isso, o ato de amor não seria deleitável. Pois o ato de alguma potência é deleitável porque procede de uma potência perfeita por um hábito, pelo qual nos conformamos ao ato. Mas, se na vontade não houver o hábito da caridade, nunca haverá aí conformidade entre ato e hábito, e por consequência não haverá deleite, sobretudo porque tal ato teria princípio totalmente extrínseco. E ambos esses pontos se confirmam por esta razão, que leva a um terceiro inconveniente: sempre é necessário que minha ação seja principalmente por algo formalmente existente em mim. Mas, se tal ato da vontade não fosse por um hábito, mas apenas por movimento do Espírito Santo, então esse ato não seria do homem, mas do Espírito Santo. Logo, a posição do Mestre não parece verdadeira, nem sua motivação, nem a razão de quem a sustenta.

Quanto ao fato de que o Mestre admitiu a graça na essência da alma, a qual ele dizia ser suficiente, respondo que não basta, porque segundo o próprio Mestre a essência da alma difere realmente e essencialmente da potência. E assim, por mais que a essência seja elevada pela graça, a potência, no entanto, permanece nua, porque não parece que algo possa ser elevado a uma obra sobrenatural e acima de sua natureza por algo que está em outra coisa essencialmente distinta dela. E quanto a como a potência é elevada, digo que o é assim: porque, sendo a essência informada pela graça, a própria potência é potência de uma alma melhor e mais nobre. No entanto, em si mesma, ela certamente não possui nenhuma nobreza pela qual possa mais do que antes, a não ser que seja formalmente elevada por algo. E isso provo assim: quando duas coisas coordenadas entre si são requeridas para algum ato, não basta para a perfeição do ato que uma delas seja perfeita por um hábito, mas é necessário que ambas sejam formalmente perfeitas. Por exemplo: para a perfeição do ato da temperança, requer-se a perfeição do intelecto prático pela prudência e também da concupiscível pela temperança. Portanto, como para o ato do amor gratuito requer-se a essência da alma e a potência, não basta, ao que parece, que a essência

da alma seja perfeita pelo hábito da graça, mas é necessário que a vontade seja perfeita pelo hábito da caridade.

Nem também o argumento é suficiente, quando se diz que Deus não pode imediatamente criar no intelecto o ato de fé e de esperança por causa de sua imperfeição. Sem dúvida, argumento a partir disso que tampouco o hábito pode criar tal ato, porque é certo que, assim como os atos são imperfeitos, também os hábitos o são. Aliás, o hábito é ordenado ao ato como à sua perfeição. Se, portanto, Deus não pode causar o ato, tampouco poderá imediatamente criar o hábito — o que, porém, todos negam. Logo, o argumento não conclui.

Além disso, dizer que negam o hábito da caridade por causa da perfeição do ato não parece bem dito. Pois, desse modo, eu poderia negar certos hábitos infusos, como a sabedoria, que é dom cujo ato implica perfeição. E assim se diria que a sabedoria na alma seria o Espírito Santo — o que é falso.

Quanto ao que dizem, que Deus na pátria será visto sem meio, e assim também amado: já que os atos de amor na via e na pátria são de mesma natureza, quanto ao lado do ato, aqui distingo sobre o meio. Pois há um certo meio representativo, que é um meio do lado do conhecido, e isso se chama espécie; e sem tal meio Deus será visto, possuído e amado. Há, porém, outro meio que eleva o intelecto, o qual se refere ao cognoscente; e com tal meio Deus será bem visto na pátria — aliás, é necessário.

Ora, eles parecem imaginar que a caridade é um meio representativo — o que é falso. Ao contrário, ela é um meio que eleva a vontade, para que possa produzir o ato de amor sobrenatural, na medida em que não podia por si mesma. E esse meio corresponde à luz da glória existente no intelecto, que eleva o intelecto ao ato da visão. Logo, não vale o argumento.

À primeira objeção, deve-se responder: que um agente necessite de um meio pode acontecer de dois modos. Ou por sua indigência — e tal agente é imperfeito. Ou então é um agente que requer um meio, não por sua indigência, mas por causa da condição do recipiente. E desse modo o Espírito Santo requer um meio na vontade, porque sem tal hábito intermediário a própria vontade não é suficiente para produzir o ato de amor meritório.

À segunda, respondo: “o ato mais nobre provém do motor mais nobre” — isso é verdade quanto à causa eficiente, não formal. No primeiro modo, provém do Espírito Santo; no segundo, do hábito criado.

Segunda questão. Se a caridade deve ser amada por caridade, etc.

De acordo com isso, pergunta-se, sem argumentos, se a caridade deve ser amada por causa da caridade. Diz-se que sim. A razão disso é que, quando algo é amado em primeiro lugar, todas as coisas que têm ordem para ele por si mesmas também são amadas. Pois quem ama o fim, ama também as coisas que conduzem ao fim. Portanto, como Deus é amado pela caridade, todas as coisas que nos ordenam a Deus devem ser amadas. Mas nos ordenamos a Deus diretamente pelo ato do intelecto e da vontade informados. Logo, os atos do intelecto e da vontade e os hábitos deles devem ser amados por caridade. "Mas deve-se advertir que algo é amado de duas maneiras. De um modo, como aquilo que por si e primeiramente é amado, ao qual a própria afeição se ordena ou termina. De outro modo, como aquilo que é razão de amar. E deste modo a caridade é amada por caridade e pelo mesmo ato com que é amado o objeto principal da caridade, assim como vemos que a cor, que é objeto da visão, e a luz, que é razão de ver, são vistas pelo mesmo ato. Assim é com o objeto principal da própria caridade e com a caridade, que é razão de amar."

Terceira questão. A caridade é um acidente.

Em terceiro lugar, pergunta-se se a caridade é um acidente. Parece que não, pois todo acidente surge dos princípios do sujeito, segundo o Filósofo, no livro I da Física, onde diz que a matéria sujeita com a forma é causa de todos os acidentes. Mas a caridade não surge da alma, logo não é acidente.

Em contrário: Aquilo que está presente ou ausente sem a corrupção do sujeito é acidente. A caridade é desse tipo, logo etc.

Respondo: Deve-se dizer que a caridade é um acidente, o que se declara brevemente assim: tudo o que sobrevém a algo depois de seu ser completo e como forma inerente é acidente, como aparece em todos os casos; a caridade é desse tipo, pois sobrevém à alma após seu ser natural, ou ao menos o segue, além disso, a aperfeiçoa formalmente, aderindo a ela; logo, é acidente.

Isto, porém, embora seja verdadeiro segundo alguns, como não está firmado pela razão, dão outra explicação de por que a caridade é acidente. Com efeito, já que nenhuma criatura é sua própria virtude e a virtude é o princípio imediato da operação meritória, é impossível que a substância criada seja princípio imediato da operação. Ora, a caridade é virtude e princípio imediato da operação meritória. Portanto, não pode ser substância, mas é acidente. Que a substância criada não seja sua virtude, mostra-se porque todo criado age

pela virtude de outro, e assim é virtuoso, porque participa da virtude de outro. Mas nenhum tal é sua própria virtude, logo etc.

Sem dúvida esta conclusão é mal firmada por tal razão, e a razão disso é que a virtude tem dupla operação: uma em relação ao objeto, enquanto é princípio da operação, e outra em relação ao sujeito. Ora, em comparação com o objeto, enquanto é princípio da operação, não tem o caráter de acidente; mas em comparação com o sujeito, enquanto tem de inerir ou ao menos a aptidão para isso, sim. E a razão é que, se a virtude, enquanto princípio da operação, fosse acidente, então a essência divina e sua virtude existente no intelecto também seriam acidente, já que ela é o princípio imediato da operação e de produzir a operação da visão bem-aventurada. Logo, a virtude, enquanto é princípio da operação, não é acidente, mas somente em relação ao sujeito.

Portanto, como a primeira razão provava que a caridade é acidente, a saber, em relação ao sujeito, e esta segunda em relação a ser princípio da operação, a primeira razão era boa e real, mas esta é sofística e de pouco valor.

À objeção em contrário, deve-se dizer que alguns acidentes no sujeito são causados pelos princípios do sujeito, não repugnando a esses princípios, como os acidentes comuns que seguem a espécie, ou os próprios, que seguem o indivíduo. Outros são acidentes introduzidos no sujeito pela violência de um agente, repugnando aos princípios do sujeito, como o calor na água, e estes não são causados pelos princípios do sujeito. Outros ainda são causados por algo extrínseco, não repugnando aos princípios do sujeito, mas aperfeiçoando-os, como a luz no ar; e deste tipo é a caridade. Portanto, ela é causada por algo extrínseco. Do primeiro tipo de acidentes é que se entende o dito do Filósofo.

“Mas isto não parece bem dito, porque nenhum acidente está realmente no sujeito que não seja educido da potência da matéria, segundo o Comentador. Pois um corpo quente agindo sobre outro corpo não lhe introduz calor de fora, e assim não violentamente; mas faz com que o que estava em potência para o calor se torne em ato. Ora, a iluminação, segundo eles, não é acidente real, mas somente intencional”. É falso, portanto, o que foi dito, que alguns acidentes sejam introduzidos violentamente, como o calor na água.

Também é falso o que supõem, que a luz seja acidente real causado de fora no ar, como a caridade na vontade.

Deve-se dizer que essa objeção não vale, porque não se afirma que o calor seja introduzido na água de modo tão violento que não seja educido da potência da matéria, como eles dizem, mas é introduzido violentamente no sentido de que os princípios da água, em tal ação, se opõem ao agente e reagem, enfraquecendo a ação do agente; e nunca se introduziria calor na água se o agente não fosse mais virtuoso.

Quanto ao segundo ponto, que dizem que a luz tem ser no meio de modo intencional, não real, digo que isso é falso, como se prova no segundo livro das Sentenças.

Quarta questão. Sobre se a caridade é dada de acordo com a capacidade dos seres naturais.

Se a caridade é dada de acordo com a capacidade das coisas naturais. Deve-se dizer que a diversidade nos efeitos pode ser de três maneiras: de um lado, pela diversidade dos agentes, como é claro, que ouvir e ver são diversos devido à diversidade das potências pelas quais são causados; de outro, a diversidade nos efeitos ocorre devido à liberalidade do agente, porque ele causa diversidade em coisas diferentes devido à vontade exclusiva da vontade; de um terceiro, a diversidade nos efeitos ocorre devido à diversidade de disposição nos recipientes, como o sol coagula o barro e derrete o gelo com a mesma potência.

Quando, portanto, se pergunta se a caridade é dada maior ou menor de acordo com a capacidade das coisas naturais, se se entende que a caridade é dada de diferentes maneiras devido à diversidade do doador e da mudança, digo que nem na caridade nem nos outros efeitos de Deus há diversidade dessa maneira, porque, sendo Deus simplíssimo e imutável, ele está sempre em um estado uniforme.

Mas se a diversidade nos efeitos de Deus for entendida em razão da liberdade de sua vontade e escolha, então há diversidade na caridade e em outros efeitos, e, dessa forma, não há caridade maior ou menor segundo a capacidade das coisas naturais, mas sim pela graça do Espírito Santo, infundindo-a segundo a vontade da escolha somente, como fica claro no caso de Jacó e Esaú. E a razão para isso é que a quantidade de cada uma depende apenas de sua própria causa. Mas a caridade, uma vez que excede a proporção da natureza criada e é causada somente por Deus, como por sua causa imediata e própria, não depende da disposição natural ou da capacidade do poder natural, mas da única liberalidade de sua causa, a saber, o Espírito Santo infundindo-a em cada um como deseja.

Mas se a diversidade de efeitos for entendida em razão da diversidade da disposição dos destinatários, digo que, de certa forma, a caridade é dada segundo a capacidade das coisas naturais e de certa forma não o é.

Para deixar isso claro, deve-se notar que as coisas naturais podem ser consideradas de duas maneiras. Ou em si mesma e absolutamente, e como são consideradas como tal, a caridade não é dada segundo a capacidade das coisas naturais, porque consideradas em si mesmas não são o sujeito da caridade, como vemos, que embora a matéria-prima esteja em

potencialidade para todas as formas, ela não é determinada mais a uma do que a outra, exceto por causa de alguma disposição mais adequada a esta forma do que a outras.

De outro modo, as coisas naturais podem ser consideradas como disposições para a caridade e através do movimento do livre-arbítrio em direção a Deus, e assim, a caridade é bem dada segundo a capacidade das coisas naturais, na medida em que alguém que é mais naturalmente disposto e menos impedido por sua disposição natural a um esforço igual é movido mais intensamente por um ato de livre-arbítrio em direção a Deus do que outro, que é muito afastado do apetite sensível. E porque maior ou menor caridade é dada a alguém conforme ele é movido mais intensamente em direção ao próprio Deus por desejar e detestar pecados, portanto, desta forma, a caridade é bem dada segundo a capacidade das coisas naturais.

De acordo com isso, diz-se à questão que a quantidade de cada efeito depende da universalidade da causa, porque assim como uma causa mais universal produz um efeito maior, uma menor produz um menor. Portanto, aquilo que excede todo o poder da natureza criada não depende do poder natural quanto à sua maior ou menor quantidade, nem pode ser causado por ele. Mas a caridade transcende todo o poder da natureza criada, nem pode ser causada por ela, exceto por Deus somente, a saber, o Espírito Santo, que a infunde em cada um como Ele quer. Daí o Apóstolo aos Efésios 8: “A graça foi dada a cada um de nós segundo a medida do dom de Cristo.” Portanto, a infusão da caridade, maior ou menor, não depende de forma alguma das coisas naturais.

Nem se opõe ao que é dito que uma caridade maior é infundida de acordo com um esforço maior, porque o homem não tem ou forma tal esforço a partir de suas coisas naturais, mas o Espírito Santo o precede, movendo a mente do homem mais ou menos, como Ele deseja.

Quinta questão. Pode um homem saber que tem caridade.

Deve-se dizer que não. E a razão é que, no conhecimento, nascemos para proceder do mais conhecido ao menos conhecido. Ora, é certo que os atos e os objetos são para nós mais conhecidos do que os próprios hábitos. Portanto, se devemos conhecer que a caridade está em nós, é necessário que isso seja ou por comparação com o objeto, ou com o ato, ou com o modo do ato. Não do primeiro modo, porque é o mesmo o objeto da potência considerada absolutamente e o da potência aperfeiçoada pelo hábito, pois o hábito não faz a potência tender para outro objeto senão para aquele para o qual, em si mesma, é dirigida. Mas, quanto ao objeto, faz com que ela opere deleitosamente.

Também não pelo ato, considerado segundo a substância do ato, porque o mesmo ato, quanto à substância, é natural e pode ser gratuito.

Também não pelo modo do ato, porque o modo que o hábito confere ao ato é operar deleitosamente, pois o sinal de um hábito gerado deve ser tomado na deleitação surgida na obra. Mas por esse modo não se pode discernir se tal ato vem de um hábito adquirido ou infuso, que é a caridade. Portanto, de nenhum modo pode alguém saber que possui a caridade.

Agora se objeta assim, que alguém possa ao menos um pouco saber que está em caridade. Suponhamos que esteja aqui uma criança recém-batizada, sobre a qual é certo que não pode pôr obstáculo à graça; é certo que ela tem tal graça. Quando chega à idade da discrição, na qual pode pecar, ou pode então conhecer o primeiro pecado pelo qual peca mortalmente, ou não. Se não, então nunca pecará, porque ninguém peca naquilo que não pode evitar; mas nada pode ser evitado se não puder ser conhecido. Se, porém, pode conhecer o primeiro pecado, como antes do primeiro pecado é certo que estava na graça, logo alguém pode saber que está ou esteve ao menos por um tempo na graça.

A esta objeção alguns respondem que, embora o menino, quando chega à idade em que pode pecar, possa conhecer, quanto ao primeiro ato pelo qual peca, que aquilo é pecado — porque de outro modo não poderia pecar —, todavia não pode conhecer que seja o primeiro pecado. E por isso não pode saber se antes pecou ou não. Assim, não sabe se antes esteve na graça.

Ora, que não possa saber se aquele pecado foi o primeiro, é claro, porque é certo que há um instante no qual o homem pode pecar e antes do qual pode não pecar. Mas tal instante é incerto e desconhecido para o homem. E por isso é desconhecido para o homem, de qualquer de seus pecados, se é o primeiro ou não o primeiro.

Sexta questão. Sobre se a caridade aumenta segundo a sua essência.

Se a questão é se a caridade aumenta segundo a essência. Diz-se que, segundo Agostinho, no livro VIII De Trinitate: “naquelas coisas que não são grandes por quantidade”, como são as qualidades e os hábitos infusos e adquiridos, o mesmo é ser maior e ser melhor. E, porque o bem e o perfeito são a mesma coisa, por isso, em tais coisas, o aumento propriamente é considerado segundo a maior perfeição das próprias formas, de modo que se diz ser maior a forma que em si mesma é mais perfeita. E porque a primeira perfeição de uma coisa é pelo seu ser, e sendo o ser de um acidente o ser no sujeito, o aumento da caridade e das demais virtudes deve ser propriamente considerado segundo o modo como são mais participadas pelo sujeito. Ora, embora a forma acidental não tenha ser além do

sujeito, todavia é diversa a consideração dela segundo é tomada em si mesma, de acordo com a razão de sua espécie, e outra, segundo é participada pelo sujeito, o que é a perfeição segundo a razão do indivíduo, porque os acidentes são individualizados a partir do sujeito, visto que não têm matéria ex qua, mas in qua. Por isso a forma acidental pode ser considerada de dois modos: de um modo em si e absolutamente, de outro, como comparada ao sujeito no qual tem ser.

Se a forma acidental é considerada em si, ou é tal que tem a espécie a partir de algo intrínseco e não por ordenação a algo extrínseco, e tal forma não se intensifica nem se aumenta nem se diminui, nem pode ser maior ou menor em si, como a brancura, o calor e semelhantes. Ou é tal que recebe a sua espécie pela comparação a algo externo, como o movimento a partir do termo, e a ciência e o hábito a partir do objeto, e a saúde e semelhantes, porque a saúde recebe a sua espécie da ordenação à mistura dos humores. E tais formas, com efeito, em si mesmas recebem mais e menos, ser mais perfeitamente e menos perfeitamente segundo a sua essência, não, porém, segundo são participadas pelo sujeito.

Se, porém, a forma acidental é considerada segundo a comparação ao sujeito que ela informa, digo que tal forma se encontra de duas maneiras. Pois ou é tal que em sua própria razão inclui a indivisão, como aquilo que é constituído por algo indivisível, como os números e todas as formas que de algum modo participam da razão de número, como são as figuras. Assim, ainda tais formas não se aumentam nem o sujeito segundo elas.

Ou são formas tais que a sua razão não consiste no indivisível, nem é constituída por algo indivisível, como a brancura, o calor e semelhantes. E tais, de fato, se intensificam e se enfraquecem no sujeito, segundo o modo como o sujeito as participa mais perfeitamente e a elas mais se submete. E tais formas se aumentam, também, segundo a essência no sujeito, na medida em que são mais perfeitas segundo a essência, à proporção que o sujeito mais se lhes submete. E do número dessas formas é a caridade. Por isso digo que a caridade segundo a sua essência se aumenta, como foi dito, segundo é mais perfeitamente recebida no sujeito e mais nele se enraíza. Ora, o sujeito participar mais da forma é ser ele mais reduzido ao ato daquela forma, porque forma e ato são a mesma coisa. Ora, o sujeito ser mais reduzido ao ato daquela forma é ser mais submetido àquela forma. E porque à forma cabe agir, e à forma que mais vence sobre o seu recipiente cabe mais agir, segue-se que o ato da forma seja mais intenso e mais perfeito, segundo o sujeito é mais reduzido ao ato daquela forma. Ora, esta intensificação da forma é pelo agente, porque assim como da ação do agente procede que o sujeito, estando em potência à forma, receba a forma, assim também da ação do agente procede que, tendo o sujeito a forma e participando dela, a participe mais perfeitamente, a não ser que a razão da forma consistisse no indivisível, como foi dito. E porque a caridade não consiste no indivisível, como foi dito, por isso ela aumenta segundo a essência como as demais formas.

Mas, sendo afirmado que esta posição sustenta que a caridade aumenta essencialmente, objeta-se assim. Algo aumentar essencialmente é ele mesmo aumentar segundo os graus da essência, o que não pode competir nem à forma substancial nem à acidental, permanecendo a mesma espécie. O que se prova porque, segundo os graus da essência, as formas são como os números, nos quais uma unidade acrescentada varia a espécie; assim é na forma, segundo os graus da essência, o que não pode ser dito da caridade, porque ela, aumentada, é da mesma espécie.

Além disso, esta posição parece dizer o oposto no adjetivo, porque, uma vez que o mais perfeito e o menos perfeito não variam a espécie, mas aumentar segundo a essência não pode dar-se sem mutação específica, dizer que a caridade é mais perfeita segundo a essência e aumentar essencialmente é dizer contraditórios. Diga-se aqui que a forma acidental pode ser considerada de dois modos: de um modo em si e absolutamente, sem comparação ao sujeito, e assim digo que tal forma, se recebe a espécie por algo intrínseco, não se aumenta, nem é maior ou menor, pois consiste no indivisível; de outro modo pode ser considerada tal forma enquanto participada pelo sujeito. E, porque o sujeito pode estar mais ou menos disposto à recepção de tal forma, já que a perfeição de tal forma se considera segundo o seu estar no sujeito, conforme estiver mais presente e mais enraizada no sujeito, tal forma será, segundo a sua essência, mais perfeita e assim essencialmente aumentada. Todavia, a razão do aumento não é da própria forma, mas sim da disposição do sujeito; contudo, não obstante, ela mesma será essencialmente aumentada, assim como, embora dois indivíduos tenham ser diverso, não obstante não diferem pelas essências. E nota-se como.

Por isso alguns dizem de outro modo, que em todo aumento é preciso supor certos graus. Pois por isso se diz que algo aumenta em outro, porque adquiriu para si certo grau daquilo de que antes carecia. Ora, o grau nas formas pode ser entendido de dois modos, a saber, segundo a essência e segundo o ser. E segundo esta diversidade de graus, o mais e o menos às vezes diversificam a espécie, às vezes não, porque segundo os graus da essência diversificam-se as espécies, mas não segundo os graus do estar presente (*inesse*). E porque a caridade aumentada é da mesma espécie da primeira, é claro que tal aumento não é segundo a essência, mas apenas segundo o estar presente. E a razão disso atribuem assim: deve-se imaginar, segundo eles, que assim como se relaciona a virtude para agir, assim a forma para ser. Ora, a mesma virtude segundo o número pode agir mais e menos, conforme encontra o paciente mais ou menos disposto. Portanto, o mesmo calor, segundo o número, pode dar ser mais perfeito e menos perfeito e fazer o corpo mais e menos quente, conforme o encontra mais ou menos disposto.

Diz-se que esta posição não vale em si nem em sua razão. Primeiro, não vale em si, porque põe que a forma essencial receba o mais e o menos segundo o ser e não segundo a essência da forma. E parece que mais deveria dizer o contrário. A razão é que assim como a forma, que é princípio de agir, não existe por causa do agir, mas ao contrário, assim também a

forma, que é princípio de ser, não existe no sujeito por causa do ser, mas ao contrário, o ser existe no sujeito por causa da forma. Portanto, a forma está no sujeito antes que o ser, e o ser está no sujeito pela forma e mediante a forma. Assim, portanto, como não convém ao sujeito participar do ser, senão porque antes participa da forma, assim não pode competir-lhe participar mais e menos do ser, senão porque mais e menos participa da forma. Se, portanto, como dizem estes, por isso se diz que a forma recebe mais e menos, porque o sujeito mais e menos disposto pode, segundo mais e menos graus, participar do ser, segue-se que ter graus convém mais à forma do que ao próprio ser, o que, contudo, eles negam.

Além disso, é falso o que eles dizem, que receber mais e menos é ser participado pelo sujeito mais ou menos disposto, porque vejo que o ar, disposto do mesmo modo, pode receber luz mais perfeitamente e menos perfeitamente, segundo os diversos agentes, mais perfeitos e menos perfeitos, como do sol e da lua.

A razão deles também não conclui, porque não é semelhante a respeito de agir em relação à virtude e a respeito de ser em relação à forma, porque o agir convém à virtude por comparação a algo extrínseco, no qual age, e segundo a disposição maior ou menor desse extrínseco pode agir mais perfeitamente ou menos perfeitamente; mas o ser convém à essência intrínseca e por comparação ao intrínseco. E por isso não pode haver graus no ser, nem pode o ser ser mais perfeito, a não ser que a forma tenha graus e possa ser mais perfeita. Deve-se dizer, portanto, que a caridade aumenta segundo a essência, como foi dito.

E se se objeta: nada aumenta senão quanto, mas a própria caridade não tem quantidade de grandeza nem quantidade de virtude, a qual se considera segundo os objetos, já que a mínima caridade ama todas as coisas que devem ser amadas pela caridade, diz-se que o argumento procede de modo insuficiente, porque não apenas o aumento da virtude se considera segundo o número dos objetos, mas também segundo a intensidade do ato, de modo que algo seja amado mais ou menos, como se viu.

E se se argumenta: aquilo que está no termo não aumenta, mas a caridade está no termo, porque é a máxima das virtudes, portanto, etc., diga-se que, se está no cume a respeito do objeto, que é o sumo bem, não está, contudo, no cume quanto à intensidade do ato da parte do sujeito no qual é recebida. Portanto, segundo isso, pode aumentar, e isto é o que diz Agostinho, Super Iohannem, que “a caridade merece aumentar, para que, aumentada, mereça ser consumada”.

Sétima questão. Se a caridade aumenta por adição.

Terceiro, pergunta-se se a caridade aumenta por adição. Parece que sim, porque assim como há aumento segundo a quantidade corporal, também há segundo a virtual. Mas o primeiro acontece pela adição de quantidade a quantidade, logo também o segundo.

Além disso, a caridade é uma certa luz espiritual, porque "quem ama seu irmão permanece na luz"; mas a luz cresce no ar pela adição de várias lâmpadas e de várias velas, logo também a caridade na alma cresce por adição.

Em contrário: o simples adicionado ao simples não faz algo maior; mas a caridade é simples, logo etc.

Respondo: Deve-se dizer que a caridade não aumenta por adição, e por esta razão: se assim fosse, seria necessário distinguir, ao menos segundo o intelecto, a caridade adicionada e aquela à qual se faz a adição. Mas toda distinção nas formas ou é segundo a espécie ou segundo o número, portanto deve distinguir-se de um ou de outro modo. Mas isso é impossível, logo etc. Ora, que não possa haver distinção em tais formas segundo a espécie é evidente, porque a distinção em tais formas segundo a espécie se considera a partir de objetos diversos, como a ciência da geometria aumenta pelo fato de que alguém sabe agora mais noções do que antes. E isso não pode ser dito da caridade, porque a mínima caridade se estende a tudo o que deve ser amado por caridade. Logo, tal distinção segundo a espécie não pode ser entendida na adição de caridade a caridade. Nem tampouco segundo o número, porque tal distinção nas formas se dá segundo a distinção dos sujeitos, assim como a brancura aumenta pelo fato de que o branco em um sujeito é acrescentado a outro sujeito branco. Mas tal aumento não pode ocorrer na caridade, porque, sendo o sujeito da caridade a mente racional, isto é, a vontade, seria necessário que uma vontade fosse adicionada à outra vontade, o que é inconveniente. Logo, de nenhum modo a caridade pode aumentar por adição.

Como então aumenta? Pela intensificação, ou segundo o acesso ao termo, como as primeiras qualidades. Sobre isso, note-se que o aumento das primeiras qualidades provém de suas causas, isto é, do agente e do recipiente. Do agente, enquanto este, pela sua forma, tende a reduzir o paciente da potência ao ato de sua forma, quanto possível. Ora, assim como o que não é quente está em potência ao quente, assim o menos quente está em potência em relação ao mais quente. Donde, assim como pela ação do quente algo se torna de não-quente, quente, não porque aí seja colocado algum calor, mas porque o calor que estava em potência se reduz ao ato, assim também do menos quente se faz o mais quente, enquanto o calor que estava no menos quente, como ato imperfeito, é conduzido a maior perfeição e assimilação ao agente.

E isso acontece também no menos quente por parte do sujeito, na medida em que o sujeito, que está em potência e indeterminado a muitos graus de mais e menos, se unifica e se determina sob aquele ato que atinge naquele sujeito em particular, segundo a disposição mais conveniente àquele ato, pela qual se torna susceptível daquele ato e mais submetido a ele, como acontece quando a transparência é disposição conveniente para a recepção da luz: quanto mais o ar é purificado, tanto mais está disposto e mais susceptível à luz. Assim acontece deste lado com a caridade quanto ao seu aumento: com efeito, como a alma, que recebe a caridade, pela sua natureza está em potência a muitas coisas e em si mesma possui certa confusão e multiplicidade, tanto mais se dispõe à recepção da caridade quanto mais, a partir da mesma confusão de potencialidade que possui, recolhe-se em unidade pelas operações convenientes à caridade, isto é, pela detestação do pecado e por outras operações pelas quais a alma se submete mais à caridade. E assim é claro que, embora a origem da caridade seja diferente das outras qualidades, contudo aumenta segundo o modo das outras qualidades, não por adição, como foi visto.

Deve-se advertir, além disso, que algumas formas, por sua natureza, possuem partes, como a quantidade e a ciência, que têm partes segundo os objetos. Outras, porém, não têm partes, como o calor, a caridade e todas as qualidades que pertencem à terceira espécie de qualidade. E tais aumentam por maior disposição do sujeito, porque pode haver no sujeito algo que impeça a virtude e a perfeição da forma, como se vê com a luz no ar nebuloso, e, quando este se depura, pela mesma razão se conserva e aumenta.

Mas disso parece seguir-se que o aumento da caridade não vem de Deus, mas de quem remove a indisposição do sujeito. Deve-se dizer a isso que o homem, ao remover o impedimento, dispositivamente se diz que aumenta, mas Deus o faz principalmente. Pois, assim como quem remove o obstáculo não faz o peso mover-se para baixo, mas aquele que gera e lhe dá a forma, assim Deus aumenta principalmente, o homem apenas removendo o impedimento.

À razão principal alguns respondem assim, dizendo que procede de modo insuficiente, porque uma coisa é a distinção segundo o número das formas na mesma espécie e outra segundo o sujeito, isto é, segundo a numeração do tempo, como uma é a saúde antes da enfermidade e outra depois, e, no entanto, é o mesmo sujeito. Assim dizem da caridade, que uma é a precedente e outra a que é infundida depois, porque em tempos distintos.

Refutam ainda essa posição de dois modos. Primeiro assim: como o Espírito Santo foi dado duas vezes aos apóstolos, nunca lhes foi dado sem graça e caridade; mas pela segunda vez a primeira não foi destruída, como firmemente se crê. Logo, a segunda foi adicionada à primeira, portanto etc. Além disso, a bem-aventurada Virgem teve maior graça e caridade do que o bem-aventurado Pedro ou algum dos apóstolos; logo, a graça de sua virgindade pode ser dividida em tanto quanto e mais, porque todo o maior em relação ao outro é tanto quanto e mais. Ora, tudo o que é divisível e que Deus dá de uma só vez, pode dar

sucessivamente. Logo, essa graça e caridade que Deus deu à bem-aventurada Virgem de uma só vez, pôde também dar-lhe sucessivamente, e consequentemente por adição.

Deve-se dizer que essa solução não serve ao propósito, porque "ser uma saúde antes da enfermidade e outra depois" se dá por causa da interrupção, já que a saúde foi interrompida. Mas não supomos interrupção na caridade, porque a caridade antes possuída não se corrompe, nem pelo contrário, pois a caridade seguinte não lhe é contrária, nem pela corrupção do sujeito, pois o sujeito é incorruptível, nem ainda pela causa, isto é, pela ação divina, que não é hoje diferente do que era ontem. E assim a caridade não pode ser numerada em razão do tempo, como a saúde.

Àquilo que se diz "o Espírito Santo foi dado duas vezes", digo que não receberam uma nova graça, mas sua graça foi aumentada. Ora, o aumento da graça pode ser entendido de dois modos: ou segundo a intensificação da mesma virtude apenas, e assim em razão desse aumento lhes foi feita uma nova missão sob a espécie de sopro; ou segundo o fato de que, pelo aumento da virtude, progride para um novo uso da graça, e assim lhes foi feita a segunda missão ou dádiva nas línguas de fogo, para mostrar o efeito da doutrina. Donde não lhes foi dada uma nova graça segundo a essência, mas antes a preexistente foi aumentada.

Ao segundo deve-se dizer que é diferente com a graça e com a caridade, porque a graça é mais universal que a caridade, e seu aumento pode ser entendido segundo o objeto, como quando primeiro é dada a graça de profetizar do que a de fazer milagres, e desse modo pode Deus aumentar diversamente a graça. Mas não assim com a caridade, cujo aumento não se considera segundo os objetos, mas apenas segundo maior radicação no sujeito, e deste modo também pode ser dada sucessivamente.

Todavia, deve-se advertir aqui que uma menor radicação pode ser separada de uma maior, mas não o contrário; ou deve-se dizer que a divisão em tanto quanto e mais respeita propriamente a quantidade e não a qualidade. Portanto, o argumento não é válido.

Ao primeiro argumento principal deve-se dizer que o aumento na quantidade corporal se considera pela adição segundo a razão de posição. E porque a caridade não tem posição, por isso não aumenta enquanto quantidade, mas apenas enquanto forma acidental, cujo aumento se considera segundo a intensificação.

Ao outro deve-se dizer que a adição de luz a luz pode ser entendida no ar em razão de diversos luminares que causam luz, mas tal distinção não tem lugar no caso em questão, onde há um só luminar que sempre permanece do mesmo modo.

Oitava questão. Sobre a caridade do caminho, se ela pode ser aumentada infinitamente.

Se a caridade do caminho pode crescer ao infinito. Argumentam alguns que não, assim: todo processo que segue a forma, já que exprime algo em ato, deve chegar alguma vez a um ato perfeito. Por isso também o Filósofo quer, no livro III da *Física*, que, porque o aumento segue a forma, se algo pudesse aumentar ao infinito, então seguir-se-ia que alguma vez estaria aumentado ao infinito. Mas o aumento da caridade segue a forma, já que a caridade é forma e ato, logo parece que não pode ir ao infinito.

Em segundo lugar, argumentam assim: tudo o que é determinado a um gênero ou espécie deve ser algo finito e limitado. Mas a caridade é desta natureza, já que tem uma quididade diferente do ser, e não é o seu próprio ser. Logo parece que não pode aumentar ao infinito.

Em terceiro lugar, assim: tudo a que por si repugna a infinitude não pode crescer ao infinito. Mas à caridade repugna a infinitude, já que tem ser recebido em outro finito, portanto etc.

Em contrário: a caridade aumenta por nossas obras feitas em caridade, mas enquanto estivermos no caminho podemos operar, logo e sempre aumentar a caridade.

Respondo: Deve-se dizer que podemos falar da caridade de dois modos: ou quanto ao que é, ou quanto ao que pode ser. Se se perguntar da caridade no primeiro modo, digo que não pode aumentar ao infinito; se no segundo modo, digo que sim, pode aumentar ao infinito e não tem termo, e isso se explica assim. Triplicemente, com efeito, pode-se prefixar termo a alguma forma: de um modo por parte da forma, que tem medida determinada, à qual, quando se chega, não se pode prosseguir além na mesma forma, porque, se se prossegue, além será outra forma, como se vê no pálido e no escuro, cujos limites, se alguém transpõe por contínua alteração procedendo do branco ao negro, imediatamente encontra outra forma. De outro modo, pode-se prefixar termo no aumento da forma por parte do agente, cuja virtude não se estende a aumentar mais a forma no sujeito. Em terceiro lugar, por parte do sujeito, que não é capaz de maior perfeição. Mas por nenhum destes modos pode-se prefixar termo no aumento da caridade no caminho. Pois a própria caridade, segundo a razão de sua espécie, não tem termo. É, com efeito, a caridade participação da bondade divina, isto é, do Espírito Santo. Do mesmo modo, quem aumenta a caridade é de virtude infinita, isto é, Deus. Igualmente, por parte do sujeito, isto é, da alma, não se pode prefixar termo, porque a própria alma, recebendo a caridade, torna-se sempre mais capaz de receber ainda mais. Donde, se houvesse um vaso recebendo líquido, cuja capacidade se dilatasse pela recepção, quanto mais líquido recebesse, tanto mais poderia receber.

Portanto, como a alma se torna pela luz da graça e da caridade mais capaz de receber ainda mais caridade, por parte do sujeito, em comparação com tal forma, não se pode prefixar

termo. Essa é, com efeito, a diferença entre as coisas espirituais e as corporais: as corporais, segundo a proporção da matéria, são terminadas e limitadas, por isso, uma vez cheias, não podem receber mais nada; mas as espirituais não são limitadas segundo a matéria, mas segundo a participação da bondade divina recebida nelas, e por isso, quanto mais recebem da bondade divina, tanto mais se tornam aptas a receber ainda mais.

Isto, embora seja bem dito, contudo é impugnado, porque, se sempre pela recepção da caridade a criatura se tornasse mais capaz de receber caridade, nunca a capacidade de alguma criatura, segundo toda a sua aptidão ou possibilidade, estaria cheia. Mas dizer isso é dizer que a capacidade de Cristo não foi totalmente preenchida, sendo que, no entanto, o Apóstolo afirma que a Cristo foi dada a graça não por medida, e é isso o que diz Agostinho, que "desde o princípio de sua concepção foi de tal modo cheio de graça" que nela não podia progredir mais.

Deve-se dizer que uma criatura pode ser considerada de dois modos: ou enquanto está no caminho e se aperfeiçoa pela caridade do caminho, e assim nunca sua capacidade pode ser totalmente preenchida, porque nenhuma caridade do caminho pode preencher totalmente a vontade, pois pela caridade do caminho deseja-se o que não se possui, e maior caridade faz desejar mais. E por isso não pode o desejo ser preenchido pela caridade antes que se chegue ao termo. De outro modo, considera-se enquanto já está no termo e se aperfeiçoa não pela caridade do caminho, mas pela da pátria. E assim se preenche sua capacidade, porque por ela se cumpre todo o desejo da criatura, de modo que já não lhe é lícito desejar mais do que tem. Ora, digo que a caridade de Cristo não foi a do viador, mas a do bem-aventurado, que preencheu totalmente sua capacidade. Por isso não vale argumentar a partir de Cristo, porque a questão pergunta da caridade do caminho, não da pátria.

Há outros que argumentam muito sutilmente em contrário e mostram que, se as perfeições essenciais das criaturas pudessem ir ao infinito, isto é, que, dada qualquer criatura, Deus pudesse criar ao infinito outra mais nobre, então a caridade poderia aumentar ao infinito. E explicam assim. Primeiro, pressupõem duas coisas.

A primeira é que os anjos que têm melhores qualidades naturais receberam mais da graça, embora, como dizem, isso não fosse necessário, mas conveniente. E isso porque tiveram maior aptidão para tender a Deus por maior esforço, e assim para receber maior caridade. Do que imediatamente se segue que, se não houvesse o supremo anjo, acima do qual não pudesse ser dado outro superior, não haveria caridade tão perfeita que não pudesse haver outra mais perfeita da mesma espécie. A segunda é que tanta pode ser a aptidão para a caridade em uma criatura racional menor quanto é em uma superior ou angélica. De outro modo, a bem-aventurada Virgem não teria sido capaz da graça pela qual estivesse acima de todos os anjos, sendo de natureza inferior. E disso se segue que tanta pode ser a graça ou caridade do menor anjo, absolutamente falando, quanto é a do supremo ou maior. Destas duas coisas formam tal razão: se não acontece haver um anjo tão perfeito que não possa

haver outro mais perfeito ao infinito, não acontece haver caridade tão perfeita que não possa haver outra mais perfeita ao infinito. O que é claro pelo primeiro pressuposto. Mas tanta pode ser a graça do mais ínfimo anjo quanto a de qualquer outro por mais perfeito que seja, como é claro pelo segundo pressuposto. Logo, se as perfeições dos anjos prosseguem ou podem prosseguir ao infinito, seguir-se-ia que a mesma caridade numérica do anjo mais ínfimo pode crescer ao infinito. Mas não lhes parece que as perfeições essenciais das criaturas possam crescer ao infinito, nem em uma nem em várias, porque poder ter perfeição infinita é poder ter perfeição ilimitada, o que não pode convir à criatura, pois, pela sua razão, é limitada a certo gênero.

Essa posição é sutil; contudo, assim pode-se evitar essa impugnação. Digo que, supondo com eles que as perfeições essenciais das coisas não podem prosseguir ao infinito, ainda assim não se segue que a caridade do viador não possa crescer ao infinito, porque algo pode crescer enquanto tem potência para aumento. Donde, por isso dizemos que os números podem crescer ao infinito sempre acrescentando, porque por qualquer unidade acrescentada ao número sempre se lhe acrescenta nova potência para receber mais, segundo o Comentador no livro III da Física. Logo, enquanto algo tem potência para aumento, pode aumentar. Mas pelo aumento da caridade se adquire à vontade o ato da caridade com nova potência para receber mais, e isso ao infinito. Logo, por mais que a caridade cresça em alguém, sempre pode crescer mais.

A menor é clara, porque quanto mais cresce o desejo do esforço, tanto mais cresce a caridade, que aumenta por maior esforço. Mas quanto mais cresce a caridade, tanto mais se deseja o que não se possui. Logo, quanto mais cresce a caridade no viador, tanto mais pode crescer, e assim mais tem de potência para aumento.

E se tu disseres que tudo o que Deus pode dar sucessivamente, pode dar de uma só vez, logo, se a caridade pode crescer ao infinito sucessivamente, Deus pode infundi-la ao infinito de uma só vez, o que é falso.

Deve-se dizer que, deste argumento, poderíamos concluir que o movimento poderia ser súbito ou que a linha poderia estar de fato dividida ao infinito, porque Deus pode mover sucessivamente até tal lugar. Logo, sendo de virtude infinita, pode de súbito. O mesmo com a linha.

Por isso digo que não conclui, porque naquelas coisas que exprimem um ato misto de potência, embora possa haver processo ao infinito sucessivamente, não obstante não pode ser de súbito e de uma vez produzido segundo todo aquele total ao qual estava em potência, porque isso lhes repugna. Ora, o aumento da caridade, embora exprima ato, exprime-o como misto de potência, isto é, para sempre receber mais. Logo, não se segue.

Ao primeiro argumento, quando se diz que o processo que segue a forma etc., deve-se dizer que não é necessário que tal processo se encontre universalmente em tal ato perfeito que

além dele não possa haver processo, a não ser nas coisas naturais, não porém nas matemáticas. E a razão é que a potência da matéria não é infinita, mas finita nas coisas naturais, e é somente para as formas naturais, que são finitas, e, recebidas estas na matéria, já cessa e termina a potência da matéria, de modo que já não pode estar em potência para outras formas. Mas, se por aquelas formas sempre se aumentasse sua potência para receber mais, enquanto aumentasse sua potência, tanto poderia haver processo em adição nas formas naturais como há nas matemáticas, porque, por mais que se acrescente número a número, sempre permanece potência para receber número maior, já que por qualquer unidade acrescentada ao número sempre se lhe dá nova potência para receber ulterior aumento. Assim é da caridade, porque, como se viu, por qualquer aumento torna-se a vontade mais capaz de receber ulterior caridade, como foi dito. Logo, o argumento não vale.

Ao segundo deve-se dizer que, pelo próprio modo de argumentar, aparece o defeito do argumento, porque, quando se diz que a caridade tem essência diferente do ser, já se supõe que a caridade existe, e tal caridade, quanto ao ser, já se concede ser finita.

Ao terceiro deve-se dizer que a infinitude atual repugna à caridade, mas não o aumentar-se ao infinito sucessivamente. Por isso o argumento não vale, como se viu no precedente.

Décima oitava distinção.

Questão única. Se um dom de Deus é pessoal ou essencial.

Se o dom nas coisas divinas é pessoal ou essencial. Parece que não é pessoal, porque nada do que convém à essência é pessoal, mas o dom convém à essência. Pois Hilário diz no livro IX Da Trindade: a essência divina é dom, que do Pai é dado ao Filho. Logo, é essencial.

Além disso, todo nome que conota efeito na criatura é essencial, o dom é deste tipo, porque o Espírito Santo é chamado dom pelo fato de poder ser dado à criatura, logo etc.

Em contrário: O que convém a alguma pessoa nas coisas divinas segundo a razão de origem é nocional. Mas o dom é deste tipo, porque convém ao Espírito Santo, na medida em que procede desde a eternidade, como se diz no texto, logo etc.

Respondo: Aqui há três pontos a considerar. Primeiro se mostrará que o dom convém propriamente ao Espírito Santo. Do que aparecerá o segundo, a saber, o que ele significa principalmente. Em terceiro lugar, se Deus, enquanto Deus, é dom. E além disso poderá ser concluído o quarto, e aparecerá de que modo é nosso dom.

Quanto ao primeiro, deve-se saber que, como diz o Filósofo nos Tópicos: “dom é a doação irredutível”, não aquela que não pode ser recompensada, mas aquela que não busca recompensa, e assim o dom implica liberalidade no doador. E porque o princípio de toda doação liberal é o amor, por isso o amor tem a razão de primeiro dom. E por isso convém propriamente ser dom àquela pessoa que nas coisas divinas procede como amor. Essa pessoa é o Espírito Santo, logo etc.

Do que se pode ver em segundo lugar, que se for tomado propriamente, é nocional, porque o dom propriamente entendido implica distinção em relação ao doador e àquele a quem é dado; mas nas coisas divinas não há nenhuma distinção senão de origem. E por isso, a partir disso, o nome de dom significa algo nas coisas divinas que naturalmente é apto a ser comunicado liberalmente a outro por aquele de quem tem origem. No entanto, tomado em sentido geral, o dom pode significar algo essencial, na medida em que algo pode dar-se a si mesmo liberalmente a outro; contudo, mais propriamente é nocional.

Se, porém, Deus é do mesmo modo Deus e dom, digo que, assim como “ser isto” se diz de muitos modos, assim também “ser algo outro” se diz de muitos modos. Pois se se perguntar, se do mesmo modo é Deus e dom quanto à identidade da realidade, digo que sim, porque tudo é um e o mesmo nas coisas divinas, onde não se opõe a relação; mas Deus e dom não se opõem. Se, porém, se entenda que é do mesmo modo Deus e dom quanto à

identidade de razão, não é verdadeiro, porque como Deus e dom diferem em razão, não é do mesmo modo segundo a razão que o Espírito Santo é Deus e dom, mas pela deidade é Deus e pela doação dom.

Mas de que modo o Espírito Santo pode ser chamado nosso dom, deve-se saber que não se diz de algo que seja nosso dom, a não ser na medida em que tem relação conosco. Ora, Deus em relação às criaturas tem relação sob a razão de princípio e fim, e por isso os pronomes possessivos podem ser acrescentados somente aos nomes divinos que importam relação de Deus com as criaturas sob a razão de causa eficiente e fim, como "nosso criador", "redentor", "salvador", e quaisquer outros semelhantes, que significam que Deus é princípio efetivo. Do mesmo modo, a todos aqueles podem ser acrescentados os que significam que Deus é nosso fim, como "nossa bem-aventurança" e semelhantes. Mas a outros nomes, como "sabedoria", "essência", "Filho", "Espírito Santo" e semelhantes, não podem ser acrescentados convenientemente, porque não significam Deus sob a razão de fim ou de princípio eficiente. Por isso o Espírito Santo não é chamado "nosso dom", mas antes "dado".

À primeira objeção deve-se dizer que Hilário toma "doação" em sentido amplo, por qualquer comunicação pela qual até algo pode dar-se a si mesmo, não propriamente, como foi dito.

À segunda deve-se dizer que "um nome pode conotar efeito na criatura de dois modos: de um modo, na razão de princípio eficiente, e porque a operação da Trindade é a mesma, por isso tal nome é essencial; de outro modo, de tal forma que, juntamente com a razão de princípio eficiente, inclui algo mais pertencente à origem, como 'ser encarnado' implica uma operação, que é comum às três pessoas, e o termo da operação, que é a pessoa divina do Filho, e tal não deve ser chamado essencial, mas nocional, porque no seu significado se inclui principalmente o nocional. Do mesmo modo digo que o dom, além do respeito que implica em relação àquele a quem pode ser dado, respeito esse comum segundo aptidão e não segundo ato, inclui respeito atual em relação àquele de quem é dado, como tendo autoridade sobre ele; por isso é nocional".

Décima nona distinção.

Primeira questão. Se há igualdade em Deus.

Em terceiro lugar pergunta-se se nas coisas divinas há igualdade. Parece que não, porque a igualdade é a comensuração de dois distintos na quantidade. Mas nas coisas divinas não há comensuração, pois Deus é infinito, nem quantidade, porque é grande sem quantidade, logo etc.

Em contrário: No Símbolo Atanasiano: "três pessoas são coeternas entre si e coiguais".

Respondo: Aqui há três pontos a considerar. Primeiro, que nas coisas divinas há igualdade e suma. Segundo, que aí há igualdade mútua. Terceiro, que em razão desta igualdade o Pai é dito estar no Filho e vice-versa.

O primeiro se mostra assim. Pois assim como "o uno na substância faz o mesmo, assim o uno na quantidade faz o igual e o uno na qualidade o semelhante", como se tem no livro V da Metafísica. Embora nas coisas divinas não haja quantidade quanto ao seu gênero, há, contudo, quanto às suas espécies, isto é, quanto ao que lhe é próprio, como duração e grandeza, que podem ser fundamento da igualdade, e estas não diferem realmente da essência, mas apenas pela razão. A partir disso argumento assim. Onde quer que haja dois extremos realmente distintos entre si participando da mesma quantidade e segundo o mesmo grau, aí há igualdade e até perfeitíssima. Mas nas coisas divinas há distinção das pessoas que têm a mesma grandeza, virtude e essência e segundo o mesmo grau de perfeição. Logo, nas coisas divinas há igualdade e perfeitíssima.

Quanto ao segundo, deve-se saber que, onde se considera igualdade entre dois, quanto à quantidade de massa, não é necessário haver entre eles relação de semelhança, que se considera segundo a unidade de qualidade. Pois entre vários alguns podem ser iguais e, no entanto, não seriam semelhantes. Onde, porém, a igualdade se considera segundo a quantidade de virtude e perfeição, aí necessariamente a igualdade supõe semelhança e acrescenta sobre ela. Donde estas três se relacionam em ordem: semelhança, igualdade e adequação. Pois a igualdade acrescenta sobre a semelhança a paridade, assim como são igualmente brancos aqueles que participam da brancura em grau igual. Já a adequação acrescenta sobre isso a imitação; pois o que se adequa a outro, torna-se conforme à sua imitação, donde a imagem, se cumpre perfeitamente "aquilo de que é imagem, se adequa a ele", e não o contrário. Então a partir disso argumento assim. Toda relação de equiparação é mútua e conversiva, mas a igualdade é relação de equiparação, logo é mútua e conversiva. Mas nas coisas divinas há igualdade, logo é mútua; contudo, não há ali adequação mútua, porque algo se adequa a outro por tornar-se conforme à sua imitação, como a imagem

perfeita se adequa àquilo de que é. Mas é impossível que algo seja ao mesmo tempo, em relação ao mesmo, imagem e exemplar, logo é impossível que entre dois haja adequação mútua.

Quanto ao terceiro, deve-se saber que, se tivesse sido perguntado ao Filósofo se algo segundo si todo pode estar em algo e vice-versa, é claro que teria dito "não", porque eles não podiam ver como uma natureza numericamente una pudesse estar em muitos supostos, mas sempre, diante da multiplicidade dos supostos, diziam que a essência se multiplicava. Mas nós, que afirmamos que nas três pessoas há uma só natureza numericamente una, e que a essência não difere realmente da pessoa, mas apenas pela razão, portanto temos necessariamente de sustentar que uma está na outra segundo si toda, não apenas pela razão da essência, mas também pela razão da pessoa. Não se segue, contudo, que uma pessoa esteja em si mesma, cuja razão é que esta proposição "em" é transitiva. Por isso é necessário que sempre haja distinção entre aqueles dos quais um está no outro; donde, como uma pessoa não é distinta de si mesma, mas é a mesma a si mesma, não estará em si mesma, mas entre as pessoas nas coisas divinas há distinção pessoal e conveniência em uma só essência numericamente una. E, portanto, em razão da identidade de essência e da distinção pessoal, uma estará na outra e vice-versa. Mas aqui há uma dúvida: porque, se o Pai está no Filho e a paternidade está no Pai, logo no Filho está a paternidade. Mas aquilo em que está a paternidade é o Pai, logo o Filho é Pai. Deve-se dizer que não se segue, mas ali se equivoca o "estar em", como se eu dissesse assim: "a alma está no corpo e a incorporeidade está na alma", logo "a incorporeidade está no corpo", logo "o corpo é incorpóreo", não se segue, porque a alma está no corpo como forma na matéria, mas a incorporeidade está na alma como propriedade no sujeito, e por isso varia o "estar em". Mas se a incorporeidade estivesse no corpo assim como está na alma, então valeria a consequência. Assim digo, que no caso proposto a paternidade está no Pai como propriedade distintiva e constitutiva, mas no Filho não assim, mas ali está em razão da identidade de essência, por isso não vale.

Ao argumento em contrário deve-se dizer que algumas coisas podem ser ditas comensuradas de dois modos: de um modo, colocando em ambos os extremos o mesmo termo de quantidade, e assim não há aí comensuração; de outro modo, privando o excesso de quantidade em ambos os extremos, e assim há aí comensuração e não no primeiro modo.

Segunda questão. Se o agora do tempo, do éon e da eternidade são diferentes ou são um agora.

De acordo com isso, pergunta-se sem argumentos, se o agora do tempo, do éon e da eternidade diferem, ou se são um só agora. Deve-se dizer que, assim como o tempo mede o

movimento, assim o agora do tempo mede o móvel. Donde, assim como se relaciona o móvel com o movimento, assim o agora do tempo com o próprio tempo. Mas o próprio móvel é o mesmo numericamente através de todo o movimento, variado apenas segundo o ser, portanto o agora do tempo é o mesmo realmente através de todo o tempo, variado e diferente segundo o antes e o depois. Supondo isto, deve-se saber que a medida da duração de uma coisa se recebe em razão do ser da coisa, porque a coisa dura tanto quanto tem ser, mas não o inverso. Segundo isso, portanto, digo que o tempo mede o movimento ou o ser do móvel enquanto movimento, que tem por meio do movimento, e o agora do tempo mede o móvel que tem tal movimento. Já o éon mede o ser do anjo e o agora do éon mede o anjo que tem tal ser. Do mesmo modo a eternidade mede o ser de Deus, mas o agora da eternidade mede o próprio Deus ou a essência divina. Mas essas três medidas, a saber, tempo, éon e eternidade, diferem realmente, porque seus mensurados diferem realmente. Logo também o agora dessas medidas difere realmente.

Além disso, deve-se saber que o agora do tempo difere realmente do tempo e isso em dois pontos: primeiro, porque seus mensurados diferem realmente entre si, a saber, o movimento e o móvel; segundo, porque o mensurado de um inclui sucessão, a saber, o movimento, mas o mensurado do outro não. Já o agora do éon difere do éon realmente, porque seus mensurados, a saber, o anjo e o ser do anjo, diferem realmente, mas não segundo sucessão, porque assim como o anjo é sem sucessão segundo sua essência, assim também segundo seu ser. Mas o agora da eternidade e a eternidade em nada diferem realmente, mas apenas segundo o intelecto, porque seus mensurados não diferem realmente nem segundo sucessão, a saber, Deus e seu ser. E assim fica claro como esses agoras diferem entre si, e também as medidas e os mensurados deles.

Terceira questão. Aqui se pergunta sobre a verdade na qual ela existe, seja nas coisas ou no intelecto.

Aqui se pergunta sobre a verdade, em que ela tem ser, se nas coisas ou no intelecto. Parece que nas coisas, porque a partir do fato de que a coisa é ou não é, a oração se diz verdadeira ou falsa; logo, está mais na coisa do que no intelecto.

Além disso, se a verdade tivesse ser apenas no intelecto e não na coisa, então nada seria verdadeiro, a não ser aquilo que fosse entendido, o que é falso, pois Agostinho reprova certa definição de verdade dada, de que a verdade é aquilo que é visto.

Contra. No livro VI da Metafísica se diz que “o bem e o mal estão nas coisas, o verdadeiro e o falso na alma”.

Respondo. Aqui há três pontos a considerar. Primeiro, de quantos modos se diz a verdade e por quem, para que apareça de qual verdade pretendemos falar. Segundo, mostrar-se-á que tal verdade está principalmente e realmente no intelecto e não na coisa, a não ser segundo a razão. Terceiro, tocar-se-ão certas objeções contra o que foi dito.

Quanto ao primeiro, deve-se saber que, sendo a verdade nada mais que a conformidade da coisa com seu protótipo ou exemplar, costuma a verdade da coisa ser triplicemente distinguida segundo a diversa relação com diversos exemplares, porque há uma verdade da coisa natural, outra é a verdade da coisa artificial, e a terceira é a verdade do intelecto e da proposição. E cada verdade consiste na conformidade da coisa com sua medida. Pois a verdade da coisa natural consiste na conformidade da coisa com a essência divina tomada como ideia, porque então a coisa se diz verdadeira quando é em si tal como é representada pela ideia divina. Já a verdade da coisa artificial consiste na conformidade dela com a ideia existente na mente do artífice, de modo que a coisa artificial se diz verdadeira quando é produzida tal como a ideia do artífice a representa. O mesmo digo da verdade da proposição e do intelecto, que consiste na conformidade da coisa com o intelecto, de modo que o intelecto se diz verdadeiro quando concebe a coisa assim como ela tem ser fora. Ora, os que comumente perguntam sobre a verdade não pretendem perguntar nem da primeira nem da segunda verdade. A razão disso é que a verdade nada mais é que uma relação de adequação da coisa com sua ideia. E porque a relação não se conhece perfeitamente a não ser que se conheçam os extremos, como as ideias divinas nos são desconhecidas, e as ideias do artífice não nos são geralmente conhecidas, mas apenas pelos artífices, por isso a verdade nos dois primeiros modos ditos é geralmente desconhecida para nós. Mas porque as coisas naturais nos são mais proporcionadas e conhecidas, assim como também os próprios conceitos, que são os dois extremos da verdade dita no terceiro modo, por isso mais comumente e com mais propriedade podemos falar e perguntar dessa verdade.

Quanto ao segundo, sobre onde está essa verdade de signo de que perguntamos, deve-se saber que isso se declara por alguns, e bem, porque entre as coisas que são se encontra uma tríplice diferença: umas há que têm todo o seu ser na coisa fora, como este homem, pedra e tais naturais; outras há que segundo todo o seu ser existem no ânimo, e nada lhes corresponde na coisa, como a quimera, o hipocentauro e tais ficções. Outras há que nem totalmente têm ser na coisa, nem totalmente no ânimo, mas segundo seu início e fundamento têm ser na coisa, e segundo sua razão formal e complemento têm ser no intelecto, como é claro do universal e do tempo. Pois, embora o fundamento do universal, a saber, a natureza como humanidade, seja algo na coisa fora, contudo não como universal, mas segundo é apreendido pelo intelecto, atribui-se a ele tal intenção, para que se diga espécie. O mesmo é claro sobre o tempo, pois no movimento tem ser materialmente, mas sua razão formal se completa pela operação do intelecto numerante no movimento o antes e o depois. Ora, desse terceiro gênero de coisas é a verdade, porque o fundamento da verdade está na coisa fora como na causa e fundamento, mas no intelecto formal e

completamente. Acrescentam, porém, que como na coisa está a quididade, e no ser mais se funda a verdade do que em sua quididade, isso se mostra de dois modos: primeiro, porque ente e verdadeiro se convertem, mas ente se toma principalmente do ser e a ele se refere, logo também o verdadeiro se refere principalmente ao próprio ser e nele se fundará. Isso é claro também de outro modo, porque, como se diz no livro III De Anima, no intelecto simples, que apreende apenas a quididade, não há verdade, mas no intelecto que compõe e divide, que diz que a coisa é isto ou não é isto. Mas o próprio ser sempre diz composição com aquilo de que é. Logo, a verdade se refere mais como fundamento ao próprio ser do que à sua quididade. Mas que a verdade esteja principalmente ou formal e completamente no intelecto e não na coisa, isso se mostra assim: assim como a vontade por sua operação tende ao bem, assim o intelecto ao verdadeiro. Diferem, contudo, porque ao querer há movimento da alma para a coisa, mas ao entender há movimento das coisas para a alma, de modo que a operação intelectiva começa nas coisas e termina no próprio intelecto.

Disso argumento assim: o movimento sempre se especifica pelo termo e nele se completa, e não pelo princípio. Mas dizemos que o bem e o mal estão nas coisas porque a operação da vontade se termina nelas. Logo, devemos dizer que o verdadeiro e o falso, que seguem a operação do intelecto, estão na alma, na qual se termina a operação do intelecto. E disso aparece que mais verdadeiramente a verdade tem ser no intelecto, pois está nele como em sujeito, do que na própria coisa, onde tem ser como em causa. Pois assim como a saúde tem ser no animal como em sujeito, na dieta como em causa, e na urina como em sinal, assim a verdade está na coisa como em causa, na oração como em sinal, na alma como em sujeito. Mas a saúde tem ser mais verdadeiramente e realmente onde está como em sujeito, a saber, no animal, do que nos outros. Logo, de modo semelhante, a verdade tem ser mais verdadeiro e formal onde está como em sujeito, a saber, no intelecto, do que nos outros, a saber, na coisa, onde está como em causa, ou na oração, onde está como em sinal.

Segundo isso, portanto, que foi dito da verdade, dão-se dela diversas definições: porque às vezes é definida apenas segundo seu fundamento, a saber, como tem ser na coisa; outras vezes como tem ser na alma; outras vezes, porém, por comparação a ambos. E assim todas as definições da verdade podem se entender pelo que foi dito.

Agora contra o dito se argumenta, e primeiro contra a distinção principal quanto aos exemplos postos, porque não parecem pertencer ao propósito. Pois a verdade, como se viu, tem ser na alma como em sujeito, mas o tempo não está na alma como em sujeito, e sim no movimento.

Do mesmo modo, o universal não está na alma, mas na coisa fora como em sujeito, o que se prova, porque o universal se predica do singular essencialmente, o que, contudo, não seria se não estivesse nele como em sujeito. Logo, os exemplos postos não são ao propósito. A isso deve-se dizer que basta aduzir exemplos na medida em que bastam e pertencem ao

propósito. Pois são ao propósito nisso, porque assim como o universal não depende apenas do intelecto nem apenas da coisa, mas de ambos, e do mesmo modo o tempo, assim a verdade. E nisso basta que haja semelhança, mas que em todos os outros aspectos, não é necessário.

Ou deve-se dizer que, quanto à sua razão formal pela qual se constituem, estão na alma como em sujeito, o universal quanto à intenção de universalidade e o tempo quanto à própria numeração da alma, assim como a própria verdade.

Ao primeiro deve-se dizer que, a partir de que a coisa é ou não é, a oração se diz verdadeira ou falsa como a partir do fundamento da verdade, não como a partir daquilo em que está o verdadeiro como em sujeito, assim como a partir da virtude da medicina se causa saúde no animal, não a partir da saúde da medicina, e por isso não é necessário que a medicina seja mais sã. Isto não estava no exemplar.

Contra o que foi dito, a saber, que a verdade está na coisa como em causa, alguns argumentam assim: porque o que está nas causas e nos causados, está de modo superior e melhor nas causas do que nos causados; logo, a verdade é principalmente na coisa do que no intelecto. Do mesmo modo, nem como no princípio, como parecem dizer, que o movimento se especifica pelo termo; o movimento e a coisa têm ser mais nobre no termo do que no princípio. Mas a verdade se termina no intelecto, mas começa na coisa.

Contra. A verdade está no intelecto que compõe e divide, mas não se pode dizer que a ação do intelecto esteja completa no intelecto e incompleta na coisa. Logo, não como no princípio, porque a coisa tem ser incompleto em seu princípio.

Deve-se dizer que aqui há um defeito manifesto, porque aqui se põe uma falsidade, a saber, que a verdade seja ação do intelecto, o que não é verdade, mas é uma certa relação e adequação causada pela ação do intelecto. Ora, embora a ação do intelecto não esteja na coisa, contudo a relação causada pela ação do intelecto a partir da coisa pode receber a coisa como um extremo e o intelecto como outro extremo. E porque a relação começa de um dos extremos e termina no outro, por isso convenientemente se diz que a verdade está na coisa como no princípio de onde se origina e no intelecto como naquele em que termina.

Ao primeiro deve-se dizer que a proposição se entende da causa eficiente principal e por si, não da instrumental e secundária, como é claro que a saúde está nos humores devidamente proporcionados como em causa formal, e na dieta como em causa eficiente, não obstante, não está de modo mais nobre do que no animal, onde está como em sujeito. Ora, a coisa se relaciona com a verdade não como causa eficiente principal, mas secundária. A causa principal da verdade, porém, é o intelecto agente, iluminando o intelecto possível para compor e dividir corretamente, assim como está na coisa.

Ao segundo deve-se dizer que Agostinho fala da verdade da coisa, que a coisa alcança por conformidade com o intelecto divino, da qual agora não falamos.

Quarta questão. Se todas as coisas são verdadeiras com uma verdade.

De acordo com isso pergunta-se, sem argumentos, se todas as coisas são verdadeiras por uma única verdade e se é preciso admitir muitas verdades eternas e se nas coisas divinas há um todo universal e um todo integral.

Ao primeiro deve-se dizer que é necessário admitir que a verdade divina seja causa de toda verdade secundária, porque aquilo que é primeiro e supremo na universalidade dos entes é causa e medida de todos os outros. Mas em Deus está a primeira, perfeita e suprema verdade, portanto em sua verdade se formam todas as verdades. A prova da menor: porque a verdade consiste na proporção ou conformidade do intelecto e da coisa. Logo, onde a natureza é sumamente e perfeitissimamente conforme ao intelecto, aí está a perfeitíssima verdade. Mas em Deus a natureza é sumamente e perfeitissimamente conforme ao intelecto, portanto nele está a suprema e perfeitíssima verdade, antes, ele mesmo é a própria e primeira verdade. Pois, já que não há processo ao infinito nas coisas em relação ao seu protótipo, é necessário chegar ao primeiro, que não é outra coisa senão o protótipo ou exemplar, e este é Deus, portanto e assim por diante.

Àquilo, se nas coisas divinas há um todo integral, deve-se dizer que não, porque o todo integral não se predica de suas partes, pois a parede não é a casa. Mas a essência divina propriamente se predica de cada pessoa, portanto e assim por diante.

Além disso, o todo integral é maior em muitas partes do que em uma, mas a essência divina é tanta em uma pessoa quanto em todas, e não maior, portanto ela não tem razão de todo integral.

Àquilo que se pergunta sobre o todo universal, se está ali, deve-se dizer que não. E isso é claro tomando o universal não pela causalidade, que está sumamente em Deus, já que ele é causa de todos, mas segundo a predicação. E a razão é que a entidade e a unidade da universalidade são apenas pela ação do intelecto que abstrai a coisa das condições individualizantes. Donde, segundo o Comentador, o intelecto é “o que faz a universalidade nas coisas”. Disso argumento assim: só àquela natureza pode competir a natureza de universalidade, que de si não é uma em muitos supostos, mas multiplicada. Mas a natureza divina é uma segundo si mesma em três pessoas, não pela ação do intelecto, portanto ela não tem razão de todo universal.

Vigésima distinção.

Primeira questão. Se o Filho é onipotente. [Se há ordem em Deus, segundo o fato de que ele o é].

Acerca da vigésima distinção perguntam-se duas coisas. A primeira é se o Filho é onipotente. A segunda, dado que o seja, se nas coisas divinas há ordem. Sobre a primeira parece que o Filho não é onipotente, porque aquilo que é onipotente pode em toda obra, mas ao Filho não compete toda obra, nem pode em toda obra, porque não pode gerar, o que é obra da natureza divina, portanto etc.

Em contrário: Diz Atanásio: "onipotente o Pai, onipotente o Filho, etc".

Respondo: Deve-se dizer que o Filho é onipotente como o Pai, o que se prova assim e bem: aquelas pessoas são de potência igual, das quais uma pode o que quer que a outra possa; mas o que quer que o Pai possa, pode o Filho, portanto o Filho é igualmente onipotente ao Pai. A prova da menor, a saber, que o que quer que o Pai possa, pode o Filho, deve ser entendida assim: de outro modo tem ser a relação e de outro modo os outros entes, porque os outros entes são algo quanto ao seu ser e à sua quididade, como é claro na quantidade e qualidade; mas a relação, ainda que seja algo no sujeito quanto ao seu ser, no entanto quanto à razão da quididade não é algo nem põe algo no sujeito, mas se diz em referência a outro. E por isso, como nas coisas divinas a relação quanto ao ser que exprime passa à substância, que é comum às três pessoas, mas permanece quanto à razão da quididade, se o Pai pode gerar e o Filho não, não se segue que o Pai possa algo que o Filho não possa, mas que a potência no Pai se une a algum respeito, em razão do qual lhe convém o ato de gerar, que não se diz "quid", mas "ad aliquid", ao qual não se une o Filho. Donde, como a relação quanto àquilo que pertence à potência e ao ser está no Filho como no Pai, é claro que o que quer que esteja no Pai de potência está também no Filho, e por isso o que quer que o Pai possa, pode também o Filho.

Contra isso se argumenta que não basta, para que algo seja onipotente, que possa somente o "quid", mas é preciso que possa tudo que pertence ao "ad aliquid", como parece, porque, segundo Agostinho, se o Pai não pudesse gerar o Filho, não seria onipotente, e no entanto é certo que poder gerar é poder em ordem a algo. Portanto parece que não só o "quid", mas também o "ad aliquid" está contido sob a onipotência. Como, pois, tal respeito falte ao Filho, portanto etc.

Deve-se dizer aqui que, embora o Pai não fosse onipotente se não gerasse o Filho, isto não é porque gerar, mas porque o que exprime respeito, estivesse contido sob a onipotência

direta e per se. Mas indiretamente está contido sob a onipotência no Pai, enquanto pela falta de tal respeito seguir-se-ia no Pai a falta de algum ser, que está contido diretamente sob a onipotência, e assim não seria onipotente. Mas que tal respeito não esteja diretamente contido sob a onipotência é claro, porque aquelas coisas estão diretamente contidas sob a onipotência que exprimem algum ser. Como, portanto, todo ser que tem a relação nas coisas divinas passe à substância, e tal respeito não passe à substância, mas permaneça, é certo que não exprime nenhum ser, e assim diretamente não está contido sob a onipotência; e portanto, se tal respeito não está no Filho e está no Pai, não se segue daí que o Filho não seja onipotente. Seguir-se-ia, no entanto, quanto ao Pai, se não pudesse gerar, porque se lhe faltasse tal respeito, ou isto seria em razão da pessoa do Pai, ou em razão da natureza. Não em razão da pessoa do Pai, porque tal respeito não tem repugnância à pessoa do Pai. Portanto isto seria em razão da natureza, e assim lhe faltaria algum ser, em razão da falta do qual tal respeito não lhe conviesse. Como, pois, daí se toma a razão de potência, não lhe convinha a onipotência. Mas porque tal respeito tem repugnância à pessoa do Filho, portanto pelo fato de não estar no Filho não se pode concluir nele falta de algum ser, porque isso não é por repugnância ao ser, do qual se toma a razão de potência, mas por repugnância ao suposto.

Ao argumento é claro que no Filho gerar não pertence à potência, porque lhe repugna pela razão da propriedade que possui. Não é assim no Pai.

Segunda questão. Se há ordem em Deus.

De acordo com isto pergunta-se se nas coisas divinas há ordem. Deve-se dizer que, assim como o número não está nas coisas divinas simplesmente, mas com determinação, a saber, o número de pessoas, como três pessoas ou duas, assim também não há ali ordem senão com determinação, a saber, ordem de natureza e de origem. E a razão é que a ordem de modo semelhante implica três coisas: a distinção dos ordenados, o grau de anterior e posterior e a relação mútua dos ordenados. O segundo não está em Deus, a saber, o grau de anterior e posterior, como aparece pelo que foi dito acima. O primeiro, porém, e o terceiro, a saber, a distinção das pessoas, está ali, e a relação mútua das pessoas distintas, segundo a qual o Pai é de ninguém, e o Filho é do Pai, e o Espírito Santo de ambos. E assim há ordem de origem, não pela qual uma pessoa seja anterior à outra, mas pela qual uma seja de outra.

Vigésima primeira distinção.

Primeira questão. Se a palavra exclusiva adicionada a um dos termos relacionados exclui o restante.

Acerca da vigésima primeira distinção perguntam-se duas coisas. A primeira é se a partícula exclusiva acrescentada a um dos relativos exclui o outro. Parece que não, porque a partícula exclusiva acrescentada a algo não exclui aquilo que pertence ao seu conceito, nem acrescentada ao todo exclui a parte; mas um relativo pertence ao conceito do outro, portanto, a partícula exclusiva acrescentada a um não exclui o outro.

O contrário diz Agostinho, que afirma que não somente o Pai é Deus, porque então o Filho não seria Deus; portanto, o "somente" acrescentado ao Pai exclui o Filho.

Respondo: Deve-se dizer que a partícula exclusiva exprime a negação de associação de qualquer coisa diversa daquilo que é incluído. Ora, todo correlativo ou é diverso de seu correlativo na natureza e no suposto, como nas criaturas, ou apenas no suposto, como nas coisas divinas; e por isso a partícula exclusiva acrescentada a um dos correlativos, pela força do discurso, exclui o outro.

Para a clareza das coisas que aqui podem ser ditas, é preciso saber que a exclusão pode ser impedida de dois modos: de um modo, quando uma coisa está no conceito da outra; de outro modo, quando uma coisa está implicada na outra. Ora, algo pode estar no conceito de outra coisa de três modos: de um modo, como a definição está no conceito do definido e os gêneros no conceito dos inferiores; de outro modo, como um relativo está no conceito do outro; de um terceiro modo, como o sujeito está no conceito do acidente. Entre esses há grande diferença, porque os gêneros estão no conceito dos inferiores de modo primário, de tal forma que, acrescentados àqueles de cujo conceito fazem parte, produzem redundância, como quando digo "o homem é animal". Mas o relativo e o sujeito não estão no conceito primário daquilo em que são entendidos, isto é, do correlativo e do acidente, mas apenas no conceito secundário, de modo que, acrescentados a eles, não produzem redundância. Por isso, não é redundância quando digo "nariz é achatado". Donde se vê que aquelas coisas que estão no conceito primário daquilo em que são entendidas não são realmente diversas dele. E por isso a partícula exclusiva acrescentada a um não exclui o outro. Mas aquelas coisas que estão no conceito secundário, como não produzem redundância, são realmente diversas entre si, e por isso, como a partícula exclusiva acrescentada a um exclui tudo o que é diverso dele, excluirá também tudo aquilo que pertence ao seu conceito secundário. Ora, como um relativo pertence ao conceito secundário do outro e o sujeito ao conceito secundário do acidente, estas coisas são excluídas pela partícula exclusiva. E isso fica claro

por meio do Filósofo no livro I da Física, onde diz que aqueles que admitiam apenas um princípio incorriam em contradição, porque, admitindo o princípio, era necessário admitir o principiado, e como diziam que havia apenas um princípio, negavam o principiado; do que fica claro que, dizendo haver apenas um princípio, negavam o próprio princípio que admitiam. E isso não aconteceria se a partícula exclusiva acrescentada a um dos correlativos não excluísse o outro. De outro modo a exclusão é impedida por causa da implicação. Ora, a implicação se dá ou por causa da totalidade ou por causa da denominação. A totalidade é dupla: universal e integral. Ambos os tipos de todo implicam suas partes, mas de maneira diferente, porque o todo integral, como não pode subsistir em cada uma de suas partes, implica suas partes de modo que as inclui em ato. Por isso não vale dizer: "somente a casa existe, portanto a parede não existe"; mas segue-se: "portanto a parede existe". Já o todo universal, se não exclui suas partes, também não as inclui em ato. Donde que, assim como não se segue de "somente o homem corre" que "Sócrates não corre", também não se segue que "portanto Sócrates corre".

Além disso, por causa da implicação da denominação, a exclusão é impedida; pois o acidente tomado de modo denominativo ou em contração implica o seu sujeito, e por isso a partícula exclusiva acrescentada a tal acidente não exclui o sujeito. Por isso não se segue: "somente o construtor constrói, portanto Sócrates não constrói". E isso fica claro no Filósofo na Física, onde ele diz que, se se toma o "somente branco" no plural, o "branco" significa não uma só coisa, mas muitas, isto é, o sujeito e o acidente. Donde se vê quais são as coisas que são excluídas pela partícula exclusiva e quais não o são. E por isso aparece a solução ao argumento: não é excluído aquilo que pertence ao conceito primário, como não é o caso do relativo.

Segunda questão. É verdade que "o Pai é Deus somente".

Em segundo lugar, pergunta-se se esta proposição é verdadeira: "somente o Pai é Deus". Parece que sim, porque assim como ser Deus convém às três pessoas, também ser o Altíssimo. Mas do Filho se diz: "Tu és o único Altíssimo"; logo, pode-se dizer "somente o Filho" ou "somente o Pai é Deus".

Além disso, uma expressão exclusiva acrescentada ao antecedente não exclui o consequente (pois não se segue "somente o homem corre, logo o animal não corre"); mas o Filho se segue do Pai (pois se segue "o Pai é, logo o Filho é"). Logo, a expressão exclusiva acrescentada ao Pai não exclui o Filho. Portanto, esta pode ser verdadeira: "somente o Pai é Deus", porque assim Deus não é excluído pelo Filho, nem pelo Espírito Santo.

O contrário é afirmado no texto.

Respondo. Alguns dizem que esta proposição deve ser distinguida e não é simplesmente falsa, cuja razão explicam: porque não é o mesmo falar dos outros relativos e do Pai e do Filho nas coisas divinas. Pois outros relativos nas criaturas diferem não apenas segundo o supósito, mas também segundo a essência, e por isso, em todos os casos, admite-se que uma expressão exclusiva acrescentada ao pai carnal exclui o filho. Mas os relativos nas coisas divinas não se comportam assim, pois embora sejam distintos segundo o supósito, são, entretanto, absolutamente um na essência; e, portanto, não se pode afirmar nada deles em tais locuções sem distinção. "Por isso, segundo eles, deve-se distinguir assim: 'somente o Pai é Deus', porque se o termo 'somente' exclui outro no sentido masculino, então é falso, pois excluiria o Filho, o que não é verdadeiro. Mas se o termo 'somente' exclui outro no sentido neutro, então pode ser verdadeiro, pois nada que seja outro em relação ao Pai é Deus. Pois o Filho não é outro que o Pai, embora seja outro enquanto pessoa."

"Contra isso, porém, argumenta-se e mostra-se que esta proposição 'somente o Pai é Deus' é sempre falsa e que a distinção é supérflua, porque a expressão exclusiva acrescentada a um termo exclui dele tudo o que não se predica essencialmente desse termo, como se disse acima: quando se diz 'somente Sócrates corre', exclui-se o correr de todos os outros, exceto daquilo que se predica essencialmente do homem, como animal e substância. Mas nas coisas divinas não há um todo universal; portanto, quando se diz 'somente o Pai é Deus', exclui-se dele tudo o que não se predica do Pai, como o Filho e o Espírito Santo, razão pela qual a proposição é simplesmente falsa. E se se objetar que uma parte integral impede a exclusão (pois não se segue 'somente Sócrates é branco, logo seu pé não é branco'), e embora nas coisas divinas não haja tal todo universal que impeça a exclusão, pode, contudo, haver ali um todo integral que a impeça, e por isso essa não é simplesmente falsa: 'somente o Pai é Deus' — dizem que isso não vale, porque assim como o todo universal não se transfere às coisas divinas, tampouco o todo integral, donde não pode impedir a exclusão."

A essas coisas, portanto, deve-se responder que uma expressão exclusiva acrescentada a algum termo não exclui aquilo que pertence à sua essência, como quando se diz "somente Sócrates está na casa"; não se exclui sua matéria, nem sua forma, nem suas partes. Do mesmo modo, nas coisas divinas, quando se diz "somente o Pai é Deus", não se exclui a essência do Pai; e porque a essência do Pai se predica tanto do Pai como do Filho, por isso esta proposição "somente o Pai é Deus" não deve ser dita simplesmente falsa sem distinção, pois, como a essência está incluída no Pai e se predica dele, se se entende "somente o Pai", isto é, "somente aquilo que é o Pai é Deus", é verdadeiro, porque então o Filho não é excluído da divindade pela essência que está no Pai e se predica do Filho. Mas se se entende "somente o Pai", isto é, o supósito do Pai apenas, então é falso.

Quanto ao que se diz sobre o todo integral, que não se transfere às coisas divinas, é simplesmente verdadeiro; mas no que toca ao aspecto de perfeição, não é inconveniente transferi-lo às coisas divinas. E, portanto, deve-se notar que nas coisas divinas, quando

uma expressão exclusiva é acrescentada a um relativo, não deve excluir seu correlato de modo absoluto, como nas coisas humanas. “E a razão é que, embora nos humanos os relativos sejam simultâneos por natureza e pelo intelecto, contudo um relativo é essencialmente diverso do outro. Mas nas coisas divinas todos são essencialmente um, por isso é necessária maior distinção ali.”

Além disso, embora nas criaturas um relativo implique o outro quanto ao ato de ser (por exemplo, ‘se o Pai é, o Filho é, e vice-versa’), não o faz quanto aos outros atos; pois não se segue: ‘se o Pai é branco, então o Filho também’. Mas nas coisas divinas, quanto a todos os absolutos, eles se implicam mutuamente; e por isso ali a distinção é muito necessária.

Além disso, ainda que nas criaturas o pai e o filho se fundassem na mesma essência, a paternidade designaria no pai uma perfeição real acrescentada à essência, realmente diferente da perfeição que a filiação implica no filho, acrescentada à sua essência. Mas nas coisas divinas, paternidade e filiação não designam perfeições acrescentadas à essência divina; e, portanto, por causa da unidade e identidade que os relativos divinos têm entre si, deve-se distinguir mais do que nas criaturas.”

Quanto ao argumento contrário, deve-se dizer que esta proposição “somente o Filho é o Altíssimo” deve ser distinguida como a primeira, isto é, “somente o Pai é Deus”, e num sentido é verdadeira, noutro é falsa. Por isso, quando se diz “Tu és o único Altíssimo”, e o que se segue, deve-se entender juntamente com o que ali se acrescenta: “com o Espírito Santo”. E isso é absolutamente verdadeiro: que somente o Filho com o Pai e o Espírito Santo é o Altíssimo; e, pelo mesmo, torna-se clara a solução da segunda questão, porque, embora o Pai esteja no Filho pela unidade de essência e quanto ao entendimento da relação, contudo, na medida em que a relação implica oposição, distingue o Pai do Filho segundo os supósitos.

Vigésima segunda distinção.

Primeira questão. Se Deus pode ser chamado por muitos nomes por nós.

Parece que não, porque o nome deve corresponder à coisa significada. Mas em Deus há a suma unidade, sem disformidade ou diversidade; portanto, Ele não deve ser nomeado senão com um só nome.

Além disso, os nomes divinos não podem ser multiplicados, a não ser ou quanto ao significado ou quanto ao modo de significar; mas a coisa significada é una nas coisas divinas. Ora, o modo de significar é apenas duplo: substancial e relativo. Pois não há muitos gêneros ou categorias que permaneçam em Deus. Portanto, ao menos parece que não podem existir mais do que dois nomes.

Em contrário está a Sagrada Escritura, que O nomeia por muitos nomes.

Respondo. Deve-se dizer que aqui é necessário considerar duas coisas, das quais o propósito ficará claro. A primeira é o que se significa por "nome". A segunda, de que modo Deus pode ser nomeado por nós. A partir dessas duas coisas ficará evidente o que se busca.

Sobre o primeiro, deve-se saber que, como se diz no livro Peri Hermeneias I: "as vozes são sinais das paixões da alma". Explicando isso em seu comentário, Boécio diz que as vozes significam os conceitos do intelecto qualitativamente, isto é, as coisas enquanto entendidas. Pois é o intelecto que impõe as vozes para significar aquilo que entende, e do modo como entende. Mas o intelecto apreende direta e propriamente a coisa, embora a apreenda por meio de uma espécie ou conceito existente no intelecto. Portanto, o nome é imposto à coisa entendida, porém por meio do conceito.

E confirmo a razão: porque se o nome não significasse a coisa, mas apenas a espécie da coisa, então todas as proposições afirmativas verdadeiras seriam falsas, já que nunca uma espécie se predica de outra espécie; por isso, o primeiro ponto fica claro.

A partir disso, facilmente se entende o segundo, isto é, de que modo Ele deve ser nomeado por nós. Pois nós O nomeamos assim como O concebemos; mas, enquanto estamos nesta vida, não podemos concebê-Lo senão por meio das criaturas, e, portanto, tampouco podemos nomeá-Lo senão a partir das criaturas, tomando delas o nome. E porque as perfeições divinas não podem ser suficientemente representadas por um único conceito criado, é necessário que formemos diversos conceitos sobre Suas perfeições; e, como O nomeamos conforme O concebemos, é necessário, portanto, que O nomeemos com diversos nomes. Assim se esclarece o ponto proposto.

Ao primeiro argumento deve-se responder que, embora a realidade divina seja una, porque excede nosso intelecto, podemos formar dela diversos conceitos, como foi visto acima, e, por consequência, nomeá-La de diversos modos.

Ao segundo, deve-se dizer que, embora haja apenas dois modos de predicar nas coisas divinas, em cada um deles podem existir diversos nomes pela razão já exposta.

Segunda questão. Se algum nome pertence propriamente a Deus.

De acordo com isso, pergunta-se se alguns nomes convêm propriamente a Deus.

Deve-se dizer, para saber quais nomes Lhe convêm propriamente e quais não devemos Lhe atribuir, que os nomes que atribuímos a Deus se distinguem em quatro diferenças. Com efeito, há alguns que significam algo que convém somente a Deus, como são aqueles nomes que excluem toda imperfeição de seu significado — por exemplo, "imenso", que exclui a limitação da essência, e "onipotente", que exclui a limitação do poder, e assim os demais. Outros são nomes que, em razão de seu significado, incluem apenas imperfeição — como "ser finito", "ser criado" — e tais nomes de modo algum convêm a Deus. Outros ainda são nomes que, em razão de seu significado, incluem alguma imperfeição, mas ao mesmo tempo expressam algo de perfeição — como "sentir", que em seu significado expressa o conhecer (o que pertence à perfeição), mas também um modo especial de conhecer, isto é, materialmente, o que pertence à imperfeição; e o mesmo se dá com todos os nomes que significam uma perfeição segundo o modo próprio das criaturas, como "leão", "boi" e outros semelhantes. Tais nomes não se dizem de Deus propriamente, mas de modo translato e metafórico, em razão de alguma propriedade que se encontra em Deus — como quando chamamos Deus de "leão", por causa da fortaleza, e de "cordeiro", por causa da inocência. Por fim, há alguns nomes que, em seu significado, não incluem nenhuma imperfeição nem a excluem, como "sabedoria", "bondade" e semelhantes. Esses se dizem tanto de Deus quanto das criaturas, mas em primeiro lugar de Deus, quanto à razão da coisa significada, embora quanto à imposição tenham sido atribuídos primeiro às criaturas do que a Deus.

Terceira questão. Se algum nome é dito substancialmente de Deus.

Parece que não. Damasceno diz que "é necessário que cada uma das coisas ditas de Deus não signifique o que Ele é segundo a substância, mas mostre o que Ele não é, ou a relação que tem com algo que decorre de Sua natureza ou de Sua operação".

Além disso, algo é nomeado por nós segundo o modo como é entendido por nós. Mas Deus, nesta vida, não é entendido por nós segundo a Sua substância; logo, nenhum nome dito por nós de Deus significa a substância divina.

Em contrário, Agostinho, no livro VI *De Trinitate*, diz: "Em Deus, ser é o mesmo que ser forte ou ser sábio"; e ainda que se diga algo daquela simplicidade pela qual Sua substância é significada, portanto tais nomes significam a substância divina.

Deve-se dizer, pois, que alguns nomes se dizem de Deus de modo puramente negativo, sendo inventados para remover (negar) algo nas coisas divinas. Outros são aqueles que têm relação com as criaturas, e tais nomes não significam a substância divina, pois foram criados para excluir imperfeições. Outros ainda significam uma relação de Deus com as criaturas, a qual em Deus existe apenas segundo a razão. Outros, por fim, são nomes que se predicam de Deus afirmativa e absolutamente. E acerca destes, alguns dizem que, embora sejam ditos de Deus quanto à palavra, foram inventados mais para negar do que para afirmar algo; por isso, segundo eles, se diz que Deus é "vivente", porque não é como as coisas inanimadas.

Mas isso não tem valor, pois toda proposição negativa verdadeira pressupõe alguma proposição afirmativa verdadeira anterior a ela; assim, nenhuma negação pode ser provada senão por meio de uma afirmação. Portanto, se algo é verdadeiramente negado de Deus, é necessário que algo seja verdadeiramente afirmado d'Ele, que exista realmente n'Ele. E se as predicações afirmativas fossem ditas de Deus apenas por remoção de seus opostos — já que toda coisa inclui em si uma oposição a algo que não convém a Deus (por exemplo, a pedra inclui em si "não homem", e o homem "não asno") —, seguir-se-ia que poderíamos igualmente chamar Deus de "asno", "corpo" ou "leão", assim como O chamamos "bom" ou "sábio", o que seria um grande abuso. Logo, cai também o que daí se seguia: que os predicados afirmativos foram inventados para dizer de Deus apenas por remoção.

Outros, porém, disseram que tais nomes foram criados para significar a relação de Deus com as criaturas — de modo que se diria Deus "bom", porque é causa da bondade. Mas isso tampouco é correto, pois assim poderíamos dizer também que Ele é "corpo", porque é causa dos corpos, ou que é "todo ente", porque é causa de todo ente.

Portanto, deve-se dizer de outro modo: esta questão pode ser entendida de duas maneiras.
Primeiro, se algum nome dito de Deus predica a essência divina; e então é preciso afirmar que todos os nomes que significam perfeições absolutas e afirmativas se predicam substancialmente. Pois todas as perfeições que estão nas criaturas estão também em Deus, mas de modo mais elevado, porque aquilo que nas criaturas existe de modo diverso, particular e acidentalmente composto com o sujeito, em Deus existe de modo pleno, universal e segundo a mais alta unidade. Assim, não há uma coisa que seja Deus e outra que seja a perfeição divina, mas são uma só substância. Por isso, aqueles nomes que nas

criaturas significam algo acrescentado à essência, nas coisas divinas significam a própria substância. De outro modo, a questão pode ser entendida, admitindo-se que tais nomes predicam a essência divina, mas perguntando-se se a predicam como se predicam os predicados substanciais — isto é, a questão não seria sobre a coisa, mas sobre o modo de predicação. Então, deve-se dizer que alguns nomes o fazem desse modo, e outros não.

A esse respeito, deve-se notar que, embora nas coisas divinas tudo o que é essencial seja realmente um só, diferem, contudo, segundo a razão, e essa razão varia conforme todos os gêneros dos predicamentos. Pois alguns nomes significam e se predicam segundo o modo da substância — como "Deus"; outros segundo o modo da quantidade — como "grande"; outros segundo o modo da qualidade — como "bom". E isso porque aquela essência suprema e simplicíssima contém em si as perfeições de todos os gêneros.

Portanto, cada um desses nomes significa a substância divina, mas nem todos a significam enquanto substância: alguns o fazem enquanto substância, outros enquanto quantidade, e assim por diante.

Ao primeiro argumento deve-se responder que Damasceno diz que esses nomes não significam "o que é Deus" porque nenhum desses nomes exprime perfeitamente o que é Deus, mas cada um O significa de modo imperfeito, assim como toda perfeição criada representa imperfeitamente a perfeição divina.

Ao segundo deve-se dizer que não podemos conhecer nesta vida a essência divina como ela é em si mesma, mas apenas como é representada nas perfeições das criaturas. E, desse modo, os nomes impostos por nós a significam.

Vigésima terceira distinção.

Questão única. Se pessoa significa substância ou relação.

Pergunta-se se o nome pessoa significa a substância ou a relação. Parece que significa a substância, pois segundo Boécio "pessoa é substância individual de natureza racional". Mas substância designa algo absoluto, portanto não significa relação.

Além disso, tudo o que é relativo, conforme o próprio nome, refere-se a outro; mas o nome pessoa não se refere a outro, logo não significa relação.

Em contrário, segundo Boécio, "todo nome que tem sua origem nas pessoas certamente não pertence à substância". Mas nenhum nome tem sua origem nas pessoas tanto quanto "pessoa", portanto não pertence à substância.

Respondo. Há aqui três coisas a serem consideradas. A primeira é a diferença entre os nomes essência, subsistência, substância e pessoa, aos quais correspondem em grego outros quatro: ousia, que corresponde à essência; usiosis, à subsistência; hypostasis, à substância; e prosopon, à pessoa. A segunda é mostrar que o nome pessoa se encontra propriamente nas coisas divinas. A terceira é o que ele significa, se a substância ou a relação.

Quanto à primeira, deve-se saber que, como se diz no livro V da Metafísica, substância é dita de dois modos. De um modo, é a qüididade da coisa, significada pela definição, segundo a qual se diz que a definição significa a substância e a quididade da coisa. E esta é a substância tomada universalmente, que os gregos chamam ousia, e é tomada universalmente porque o seu ato é o ser, que não determina em si nenhum modo de existir, mas é comum a todos os gêneros. De outro modo, chama-se substância o supósito particular que subsiste no gênero da substância, e esse particular, tomado em geral dentro do gênero da substância, é chamado supósito. Todavia, esse supósito pode ser considerado de modo especial de três maneiras, e conforme essas três considerações é nomeado de três modos. Pode ser considerado como algo que existe por si e não depende de outro para subsistir, e assim é chamado subsistência, e entre os gregos usiosis, pois subsistem propriamente aquelas coisas que não existem em outra, mas em si mesmas. Em segundo lugar, esse supósito pode também ser considerado como algo que é sujeito a uma natureza comum, e assim se diz coisa de natureza, como se diz este homem é uma coisa da natureza humana. Em terceiro lugar, esse supósito pode ser considerado como aquilo que está subjacente aos acidentes, e assim é chamado substância, ou hypostasis entre os gregos. Pessoa, porém, reúne todos esses aspectos numa natureza determinada, isto é, numa natureza especial que é a racional. Por isso, pessoa é o ser que subsiste por si mesmo, não

em outro, que se diz subjacente às suas propriedades naturais, e isso no gênero da natureza intelectual.

Quanto ao segundo ponto, se o nome pessoa se encontra propriamente nas coisas divinas, é claro que sim. Em qualquer nome podemos considerar duas coisas: aquilo a partir do qual o nome é imposto a significar, que é como uma propriedade encontrada na coisa, e aquilo para o qual o nome é imposto a significar. Assim, pedra é imposto a significar a partir da propriedade de ferir o pé, mas não significa essa propriedade, e sim a substância dura à qual tal propriedade convém.

Portanto, argumento assim: aquele a quem propriamente convém um nome é aquele em quem se encontra aquilo para o qual o nome é imposto a significar; mas aquilo para o qual o nome pessoa é imposto a significar convém propriamente a Deus; portanto o nome pessoa convém propriamente a Deus. Prova da menor: tudo o que é perfeição nas criaturas existe em Deus de modo mais nobre, como já foi visto. Mas o nome pessoa é imposto para significar o que é perfeito enquanto subsistente e distinto na natureza intelectual; logo, convém propriissimamente a Deus, pois o Pai é o que subsiste de modo perfeitíssimo e é distinto na natureza intelectual, e o mesmo vale para as demais pessoas. Portanto, pessoa existe propriamente nas coisas divinas.

Se, porém, considerarmos aquilo a partir do qual o nome pessoa é imposto a significar, então ele não convém a Deus, pois foi imposto a partir do verbo personare, porque nas tragédias e comédias os recitadores dos feitos usavam uma máscara para representar aqueles cujos feitos narravam. Segundo essa propriedade, o nome pessoa não convém a Deus; mas como o juízo não se baseia naquilo a partir do qual o nome é imposto, mas naquilo para o qual é imposto a significar, por isso o nome pessoa convém propriamente às coisas divinas, e assim fica claro o segundo ponto.

Quanto ao terceiro, deve-se saber que nas coisas divinas encontram-se nomes em quatro diferenças. Existem nomes que significam o absoluto segundo o modo do absoluto, como Deus; nomes que significam o relativo segundo o modo do relativo, como paternidade; nomes que significam o absoluto segundo o modo do relativo, como potência de gerar; e nomes que significam o relativo segundo o modo do absoluto, como pessoa, que é algo divino distinto e subsistente por si mesmo.

Para esclarecer isso, deve-se saber que algo pode pertencer à significação de um termo menos comum, sem pertencer à significação de um termo mais comum, como racional pertence à significação de homem e não à de animal. Assim, é diferente perguntar pela significação de animal enquanto animal e pela significação de animal enquanto homem; e por isso é diferente perguntar pela significação de pessoa em geral e pela significação de pessoa nas coisas divinas.

Pessoa, em geral, significa uma essência individual de natureza intelectual, seja qual for o modo de individuação; mas o indivíduo é aquilo que é indiviso em si e distinto dos outros. Logo, pessoa significa o que é distinto na natureza à qual pertence, como pessoa humana significa esta carne, estes ossos e esta alma, que são distinguíveis, porque são os princípios individuantes do homem.

Portanto, pessoa nas coisas divinas significa algo distinto e subsistente na natureza divina. Mas toda distinção nas coisas divinas se dá pelas relações de origem; ora, a relação de origem em Deus não é algo inerente, mas é a própria essência divina, que é subsistente; portanto, a relação de origem em Deus é subsistente.

Como a pessoa divina também significa algo subsistente e distinto, na natureza divina significa uma relação subsistente que é distinta. Mas a relação subsistente é a hipóstase na natureza divina; portanto, é manifesto que pessoa nas coisas divinas significa uma relação segundo o modo da substância; por isso, significa relação em sentido próprio e substância em sentido indireto.

À primeira objeção, deve-se dizer que Boécio afirma que pessoa significa a subsistência porque significa a relação não segundo o modo de relação, mas segundo o modo de substância, pois significa a própria relação subsistente.

À segunda, deve-se dizer que pessoa não se diz relativa simplesmente porque não significa a relação segundo o modo de relação.

Vigésima quarta distinção.

Primeira questão. Sobre nomes que significam unidade, etc.

Em segundo lugar, pergunta-se sobre os nomes que significam unidade e pluralidade nas coisas divinas. E pergunta-se primeiro se a unidade é encontrada nas coisas divinas. Parece que não, porque um princípio determinado de algum gênero não é encontrado, a não ser onde se encontra aquele gênero. Mas a unidade é, como princípio, no gênero da quantidade; portanto, não se encontra a não ser onde existe a quantidade, a qual, como não está em Deus, portanto, também a unidade não estará nas coisas divinas.

Além disso, como o uno implica limitação, não pode ser posto nas coisas divinas, onde não há limitação alguma, já que Deus é infinito.

Em contrário. Deuteronômio 3: "Ouve, Israel: teu Deus é um só." Logo, a unidade é encontrada nas coisas divinas.

Respondo. Acerca dessa questão há três coisas a considerar. Primeiro, de quantos modos se diz uno e também múltiplo. Segundo, o que é aquilo que o uno, que é princípio do número, acrescenta sobre o uno que se converte com o ente. Terceiro, a partir disso aparecerá de que modo a unidade é encontrada em Deus.

Quanto ao primeiro, deve-se saber que, segundo todos os filósofos, o uno distingue-se em um uno que se converte com o ente, e em outro uno que é princípio do número, e a cada uno correspondem múltiplos a ele opostos. E, ainda que haja muitas opiniões sobre esses modos de unidade, se são um e o mesmo, contudo, mantendo-se a opinião de Aristóteles, é claro que não, porque o uno que se converte com o ente nada acrescenta de real sobre o próprio ente, pois a coisa não se diz una por alguma disposição adicionada, já que, de outro modo, haveria processo ao infinito, mas apenas acrescenta sobre o ente a noção de indivisão, de modo que se diz ente aquilo que tem forma, e cada coisa é indivisa segundo sua forma, e pelo mesmo tem forma e indivisão na forma; por isso tal uno nada de real acrescenta sobre o ente, e por isso tal uno é comum a todos os gêneros como o ente. Donde, se se considerar tal uno segundo o que acrescenta sobre o ente, diz apenas negação, e assim como é com o uno, também de certo modo é com o múltiplo a ele oposto, porque a multidão assim causada por possuírem diversas formas nada acrescenta de real sobre as muitas coisas. Pois assim como o uno é o que não se divide, assim o múltiplo são aqueles que se dividem.

Além disso, outra razão de distinção, segundo a qual algo se distingue de outro, está na afirmação e na negação, e por isso a multidão, em sua razão, diz negação, segundo o fato de

que são múltiplos aqueles dos quais um não é o outro. E dessa divisão assim aceita, na razão de multidão, é implicada negação na razão de uno, donde é claro que, embora o uno implique negação segundo a palavra, implica, contudo, afirmação segundo a coisa, pois diz a negação da negação implicada pela divisão e pela multiplicidade. E por isso, segundo a razão, o uno é anterior ao múltiplo. Por isso, convenientemente, pela unidade se define a multidão, e assim tomados o uno e o múltiplo são das primeiras diferenças do ente e abrangem todo gênero. Mas o uno, que é princípio do número, e a multidão a ele oposta não se encontram propriamente a não ser nas coisas materiais e estão no gênero da quantidade. "Com efeito, o número é causado pela divisão do contínuo." Ora, aquele uno não consiste em privação, como o outro, que se converte com o ente, mas acrescenta algo sobre o ente, determinando-o positivamente ao gênero da quantidade.

Quanto ao segundo, isto é, o que acrescenta aquele uno que é princípio do número sobre o outro uno que se converte com o ente e diz o ente, digo que é a razão de medida, e não apenas isso, mas aquilo sobre o que se funda tal razão. Mas, porque aquele uno mínimo tem de entidade o mínimo, por isso é por si minimamente cognoscível. E porque os acidentes muito contribuem para conhecer o que é uma coisa, por isso é de notar que todo acidente acrescenta algo à essência da coisa, tanto menos sobre a substância quanto mais próximo está da substância, pois então menos dela se distancia; donde também, por isso mesmo, a quantidade é tão próxima da substância que tão pouco acrescenta sobre a substância que, entre todos os acidentes, menos nos é conhecido o que a quantidade acrescenta, porque imediatamente adere à substância segundo a ordem da natureza e da causalidade. E, porque a unidade, que é princípio do número, é também princípio da quantidade, e o princípio não está no mesmo gênero que aquilo de que é princípio diretamente, daí é que a própria unidade está ainda mais próxima da substância, como que meio entre a substância e a quantidade, a qual, contudo, é o gênero mais próximo da própria substância, porque inere à substância sem outro meio; e daí é que, por sua máxima proximidade à substância, quase entra na natureza da coisa como sua propriedade, assim como o risível é propriedade do homem. E daí é que menos nos é conhecido aquilo positivo que tal uno acrescenta sobre o ente. É certo, contudo, que é algo real acrescentado, porque, de outro modo, não bastaria para que aquele uno fosse no gênero da quantidade como princípio. E disso tem a razão de medida tal unidade, porque é princípio no gênero da quantidade. Pois, como a razão de medir convém primeiramente à quantidade antes de todas as outras coisas, e o primeiro é medida de todas as demais, como aquele uno é princípio da quantidade, mais primeiramente lhe convém a razão de medida que à própria quantidade, pois também aquilo que é medida deve ser o mínimo que pode haver no gênero da quantidade; e porque a unidade é o mínimo que pode haver no gênero da quantidade, convém-lhe a razão de medida. E isso se esclarece assim: por isso o primeiro movimento é chamado medida dos outros movimentos, porque tem menos de movimento; donde, quanto mais algum movimento nosso dista daquele, tanto mais tem de razão de movimento, e quanto menos se afasta, tanto menos tem de movimento, pois o superior do

inferior reveste de certo modo a natureza do superior, assim como a alma suprema entre as formas naturais a natureza dos imateriais, e o movimento do céu, que imediatamente se une às substâncias separadas e imóveis, terá o mínimo de movimento. E alguns atribuem tal razão, a saber, por que o céu tem menos de movimento, tanto pela razão do móvel, que não é susceptível em si de mudança natural, quanto pela razão do movimento, porque é circular e não fora do lugar; pois o movimento de ascensão e descida tem mais de movimento, porque há saída do lugar; igualmente pela razão dos termos, porque o termo de onde e para onde nele diferem só pela razão. Assim é no presente caso, de certo modo: o acidente, enquanto acidente, acrescenta sobre a substância. Ora, o acidente acrescenta enquanto se distancia da substância; portanto, o que menos se distancia da substância menos acrescenta. E porque, como foi dito, entre todos os acidentes a quantidade menos se distancia da substância, por isso lhe convém a razão de medida em relação aos outros; e como a unidade ainda menos se distancia do que a quantidade, porque é princípio da quantidade e como que nas interioridades da substância e como algo menor e mais simples do que o que se encontra no gênero da quantidade, e porque aquilo que é menor e mais simples deve ser medida dos outros, por isso foi bem dito que a razão de medida convém à unidade. E assim é claro que o uno que é princípio do número acrescenta algo real sobre o uno que se converte com o ente.

Quanto, porém, a como aquele uno se relaciona com a multidão, que é o número e espécie da quantidade, deve-se notar que esse uno pode ser considerado de duas maneiras: de um modo segundo aquilo que ao seu intelecto se segue, a saber, a noção de medida, ou segundo si mesmo e absolutamente. Se de primeiro modo, assim se opõe à multidão numérica relativa, como a medida ao medido e o princípio ao principiado. Se, porém, for considerado segundo si mesmo, isso pode ser de dois modos. Ou se considera o próprio uno com precisão em relação aos outros números, isto é, enquanto é apenas unidade. E assim tem oposição disparata aos outros números, pois assim como é medida primeira, assim também os outros números. Ou se considerará o uno segundo si, não, porém, com precisão em relação ao número, e assim não tem oposição ao número, mas o constitui. E assim será aquele uno que é princípio do número, que é mínimo e simplíssimo no gênero da quantidade, ao qual convém medir todas as coisas.

Disso aparece o terceiro, isto é, de que modo a unidade é encontrada nas coisas divinas, porque, se falarmos do uno que se converte com o ente, que diz entidade e indivisibilidade, convém ao máximo a Deus. Todas as outras coisas, porém, falham de algum modo da perfeita entidade e indivisibilidade, porque todas, a partir de Deus, têm em si divisão, ou de quididade e ser, ou de matéria e forma, ou de potência e ato, ou no ato, ou na potência. Deus, porém, de modo algum, e por isso nessa unidade ele é maximamente uno. Se, porém, falarmos do uno que é princípio do número, considerando-o segundo seu gênero, que é quantidade, não está em Deus. Mesmo se o considerássemos segundo a razão da espécie, não está nele, já que, segundo isso, tem certo movimento corporal e extensão, porque é

princípio da quantidade discreta, e por isso também não está nele senão metaforicamente. Contudo, considerando o próprio uno segundo a perfeição que inclui em si, pode ser posto em Deus, e isso quanto a uma quádrupla perfeição. Com efeito, implica certa indivisão e simplicidade. O uno, com efeito, é mais simples que o ponto. Deus, porém, é maximamente simples e indiviso. Em segundo lugar, implica a razão de medida, como foi visto. Deus, porém, é medida de todo ente. Em terceiro lugar, a unidade contém em si todas as perfeições dos números virtualmente. Com efeito, a unidade é virtualmente todo número, segundo Boécio. Deus, porém, é virtualmente toda criatura, na medida em que contém em si todas as perfeições das criaturas, mas não é em ato alguma criatura. Em quarto lugar, assim como de unidade, que é princípio do número, procede todo número, e, por conseguinte, porque procede da unidade, tem certa divisão e imperfeição, donde o binário, que é o primeiro número, é chamado infame, assim de Deus procede toda criatura. E disso a criatura incorre em composição e deficiência. E por essas semelhanças pode ser posta a unidade, que é princípio do número, nas coisas divinas.

À primeira objeção em contrário deve-se dizer que o uno que se converte com o ente não é determinado a algum gênero. O uno, porém, que é princípio do número, não é transferido às coisas divinas segundo seu gênero nem segundo sua espécie simplesmente, contudo, segundo algumas coisas que são de perfeição nele, pode ser transferido, como foi visto.

À outra, quando se diz que, porque a unidade implica privação e limitação, não pode ser posta nas coisas divinas, deve-se dizer que entendemos as coisas divinas pela remoção das propriedades corporais, embora a unidade implique privação segundo a palavra, implica, contudo, afirmação segundo a coisa. Ou deve-se dizer que, pelo próprio fato de Deus ser infinito, determina-se a que não seja outro, porque, pelo próprio fato de ser Deus, é infinito, e tal determinação e limitação implica. Pois a unidade é algo uno indiviso em si e dividido dos outros, e assim Deus, pelo fato de ser infinito, é indiviso em si e dividido dos outros, não que seja limitado por alguma forma.

Disso pode resolver-se às objeções de alguns que argumentam que o uno não acrescenta apenas a noção de medida, porque nada é constituído em um predicamento por aquilo que é de outro predicamento, como por alvura nada é constituído no gênero da quantidade. Mas a noção de medida é noção de relação; portanto, por ela nada é constituído no gênero da quantidade. Mas o uno, que é princípio do número, está no gênero da quantidade; logo, isso tem de outro modo que pela noção de medida. Além disso, a medida refere-se ao medido como a ciência ao cognoscível realmente. Logo, a relação pela qual a medida se refere ao medido nada é realmente na própria medida, mas nada é constituído no predicamento da quantidade a não ser por algo realmente e positivamente existente nela; logo, o uno que é princípio do número e medida diz algo além da noção de medida. Além disso, aquilo que o inferior acrescenta sobre seu superior é constitutivo do inferior, mas a noção de medida não é constitutiva do uno que é princípio do número, já que é sua

propriedade. Logo, o uno que é princípio do número não acrescenta apenas a noção de medida.

Aos argumentos desses deve-se dizer, ao primeiro, que medida não se diz relativamente de modo tal que diga formalmente relação, como pai e filho ou paternidade e filiação. Mas se diz relativamente como fundamento das relações. Donde é relativo segundo o dizer, assim como o quanto se refere ao quanto. Ora, embora aquilo que diz relação formalmente não seja espécie nem princípio de espécie da quantidade, contudo, aquilo que é fundamento da relação pode ser quantidade ou também princípio de quantidade.

Ao segundo deve-se dizer o mesmo, que a primeira relação da noção de medida ao medido não se põe para constituir a noção do uno que é princípio do número, mas seu fundamento.

Ao terceiro deve-se dizer que, se medir se tomar por certificar no intelecto quanto seja alguma coisa ou de que quantidade, assim medir é propriedade acidental consequente ao uno que é princípio do número, enquanto alguém, pelo uno repetido algumas vezes, se certifica do número daquelas coisas que são numeradas. E tal medição não constitui a noção do uno que é princípio do número. Se, porém, se tomar medida por fazer a coisa mensurável, por exemplo, por fazer a coisa quantificada, assim não é propriedade acidental, mas essencial do próprio uno, assim como é essencial à alvura fazer branco formalmente. E a medida assim dita, que faz a coisa quantificada, constitui a noção de número.

Segunda questão. Se existe algum número em Deus.

Se, porém, algum número existe nas coisas divinas. Deve-se dizer que sim, porque assim como a noção de unidade consiste na indivisão, assim a noção de número consiste na divisão e distinção. Donde, as coisas que são distintas simplesmente são múltiplas simplesmente, e as que são divididas de certo modo são múltiplas de certo modo. Ora, são divididas simplesmente aquelas que são divididas segundo a essência ou a forma ou a quantidade, e por isso tais múltiplos são simplesmente, como Sócrates e Platão e duas partes de uma linha distintas ou divididas entre si. São, porém, divididas de certo modo aquelas que são divididas segundo propriedades absolutas, como Sócrates branco difere de si mesmo negro, e há ainda maior divisão de certo modo nessas do que naquelas que se distinguem segundo propriedades relativas apenas segundo a razão, como o ponto é múltiplo, segundo o fato de ser princípio de diversas linhas. Mas nas coisas divinas não há distinção simplesmente, por isso não há ali número simplesmente. Do mesmo modo não se pode dizer que as propriedades relacionadas ou as próprias pessoas se distingam entre si apenas segundo a razão, e por isso não há ali número apenas da razão, mas distinguem-se

segundo relações reais que subsistem por si. Por isso há nas coisas divinas um número consequente a tal distinção pessoal, isto é, o número das pessoas.

Terceira questão. Se os termos numéricos implicam alguma coisa em Deus.

Se, porém, esses termos numéricos colocam algo nas coisas divinas. Deve-se dizer que toda multiplicidade segue a divisão. Ora, há dupla divisão: uma material, que segue a divisão do contínuo, e essa divisão é seguida pelo número que é espécie de quantidade — a qual multiplicidade nada põe em Deus, já que ali não tem lugar. A outra é a divisão formal, que é segundo diversas formas ou opostas, e essa divisão é seguida por uma multiplicidade que não está em algum gênero, mas pertence aos transcendentais, segundo o fato de que o ente se divide em uno e múltiplo; e tal multiplicidade existe somente nas coisas imateriais, e essa se pode bem admitir em Deus por causa da pluralidade das formas relacionais. Essa multiplicidade, porém, se comporta em relação às coisas de que é predicada, assim como o uno que se converte com o ente em relação ao ente; mas tal uno não acrescenta sobre o ente senão a noção de individuação, porque o uno é indiviso em si mesmo. Donde, o uno significa aquela coisa de que é predicado, enquanto é indivisa. Com efeito, o predicado de homem diz a natureza do homem como indivisa, e por isso, quando se diz “muitas coisas”, a multiplicidade assim entendida significa aquelas coisas com indivisão em torno de cada uma delas. Portanto, os termos numéricos nas coisas divinas significam aquelas realidades de que são ditos e nada acrescentam sobre elas, a não ser a negação da divisão. Donde, quando se diz “uma pessoa”, significa-se a pessoa como indivisa, e quando se diz “muitas pessoas”, significam-se aquelas pessoas com indivisão em torno de cada uma delas.

Vigésima quinta distinção.

Primeira questão. Se há algo comum sob o nome de pessoa nas coisas divinas.

Acerca da vigésima quinta distinção, pergunta-se primeiro se “pessoa” é algo comum nas coisas divinas. Parece que não, pois tudo o que convém em comum às três pessoas significa a essência. Mas “pessoa”, como foi visto, significa uma relação; portanto, etc.

Além disso, aquilo que em si mesmo possui razão de incomunicável não pode ser dito comum, pois tais coisas são opostas. Mas “pessoa” tem razão de incomunicável; logo, não pode ser dita comum.

Em contrário. Agostinho diz no texto.

Respondo. Acerca desta questão, é preciso primeiro investigar o que é “pessoa”; segundo, se o termo convém a Deus e às criaturas de modo equívoco ou de outro modo; terceiro, será declarada a proposição proposta; e quarto, será mostrado se as três pessoas são três realidades.

Quanto ao primeiro ponto, note-se que Boécio define pessoa como “substância individual de natureza racional”. Por isso é preciso observar que, embora o universal e o particular se encontrem em todos os gêneros, de modo especial o particular se encontra no gênero da substância, porque as substâncias são individualizadas por si mesmas e são causa da individuação dos acidentes. E, portanto, convenientemente a “substância individual” tem, mais do que as outras, um nome especial — que é “hipóstase” ou “primeira substância”. Além disso, o particular se encontra de modo ainda mais especial nas substâncias racionais, que têm domínio sobre os seus próprios atos e não apenas são movidas, como os animais, mas também agem por si mesmas. Ora, “as ações pertencem aos singulares”; e, portanto, entre certas substâncias, os singulares de natureza racional têm um nome especial, e esse nome é “pessoa”. E por isso, se for definida convenientemente, deve-se colocar algo que diga respeito de modo geral ao gênero da substância — por isso se diz “substância individual” — e algo que a restrinja ao particular das substâncias que possuem em si o domínio de seus atos; e, por isso, acrescenta-se “de natureza racional” como diferença específica. E assim fica claro o primeiro ponto.

Quanto ao segundo, note-se que tudo o que há em Deus de modo próprio, e não apenas por semelhança metafórica, quanto ao significado do vocábulo, encontra-se tanto nas coisas divinas quanto nas criaturas. Ora, “pessoa” encontra-se propriamente em Deus, como foi

dito; e, portanto, quanto ao que significa em primeiro lugar, é dito das coisas divinas. Donde não se diz de modo unívoco nem equívoco de Deus e das criaturas, mas de modo analógico; contudo, quanto à razão do próprio nome, convém mais familiar e propriamente às criaturas. Mas, quanto à sua comunidade, deve-se advertir que há dupla comunidade: uma é de realidade, quando uma mesma coisa real convém a muitos; e tal comunidade existe somente nas pessoas divinas, e apenas quanto à essência e às coisas que pertencem à essência; outra é de razão, fundada na realidade, e segundo essa comunidade, "pessoa" é comum. Todavia, note-se que essa comunidade de razão fundada na realidade é dupla: há uma razão comum, como a razão de "animal", e há uma razão especial, como a de "homem". Assim também, como nas coisas divinas há relação em várias pessoas, há ali uma razão comum de relação; e, como há ali paternidade, há ali especialmente uma razão de paternidade. Donde a razão comum de relação se inclui nas razões de paternidade e de filiação, assim como a razão comum se inclui nas razões especiais. Contudo, ali não há universal e particular, pois tais distinções são ali segundo o mesmo número. O ser universal, porém, tem o seu ser segundo diversos entes nas coisas particulares. Portanto, como "pessoa" nas coisas divinas significa em comum a noção de subsistente distinto em tal natureza, e "Pai" significa a noção especial de subsistente distinto por uma relação especial na natureza comum, e de modo semelhante o "Filho", fica claro que "pessoa", segundo a realidade, não é comum ao Pai e ao Filho — pois não há uma pessoa numericamente una neles, como há uma só essência —, mas é comum assim como uma razão comum é comum às razões especiais e próprias pelas quais se distinguem. Todavia, ali não há universal, porque não há ali um ser e outro ser, mas um único e o mesmo ser. Donde, essa comunidade de "pessoa" é como a comunidade do indivíduo vago, que significa a natureza comum com um modo determinado de ser, que convém aos significados, mas sem significar o determinante distintivo, como o faz "Sócrates". Assim, portanto, "pessoa" diz em comum a noção de um subsistente distinto na natureza divina; mas "Pai" diz isso com o elemento distintivo determinado, isto é, a paternidade. E assim fica claro o terceiro ponto.

À primeira objeção deve-se responder que é verdade, se se trata de comunidade segundo a realidade — sob a qual o nome "pessoa" não é comum —, e embora "pessoa" seja o mesmo que a essência, não é, contudo, significada sob o modo da essência. E do mesmo modo, se se diz que o Pai difere do Filho pela pessoa, não se entende que haja distinção segundo a razão comum de pessoa, mas somente segundo a razão especial, que é a de Pai.

À segunda objeção deve-se responder que, embora aquilo que é "pessoa" seja incomunicável, nada impede que a razão de pessoa seja algo comunicável, enquanto não exprime uma razão especial de distinção, mas uma razão geral — como o indivíduo vago, assim como "algum homem" é de certo modo comum, enquanto não designa esta ou aquela razão de individuação.

Segunda questão. Se três pessoas podem ser consideradas três coisas.

De acordo com isso, pergunta-se se as três pessoas podem ser chamadas três coisas. Deve-se dizer que coisa e ente diferem segundo dois aspectos que encontramos na realidade, a saber, a quididade e o ser. Pois coisa é tomada da quididade, mas ente do ser, e porque a quididade pode ter o ser no singular fora da alma e na alma segundo o modo como é apreendida pelo intelecto, por isso coisa refere-se a ambos, tanto àquilo que estará na alma, conforme se diz coisa de "reor, reris", quanto àquilo que está fora da alma, conforme se diz de algo que é firme ou estabelecido na natureza. Mas o nome de ente é tomado do ser da coisa. Ora, o mesmo ser e o mesmo uno são das três pessoas. Por isso digo que o ser pode ser tomado de dois modos, a saber, adjetivamente e substantivamente. Se substantivamente, assim recebe a unidade e a multiplicidade da forma, como qualquer sujeito. Portanto, como a forma significada por ente é o ser, e nas coisas divinas não há senão um ser, assim como uma essência, portanto ali há apenas um ente tomado substantivamente. Mas, porque o adjetivo recebe o número do seu substantivo, por isso o ente tomado adjetivamente pode ser predicado no plural de várias pessoas. Se, porém, se pergunta sobre o nome de coisa, que é imposto a partir da quididade, deve-se dizer que nas coisas divinas há uma dupla quididade, a saber, a absoluta e a relativa: a absoluta, que é comum às três pessoas, como a essência, e não pode ser multiplicada; mas a relativa pode, porque ali há várias relações e, por conseguinte, várias coisas relacionadas.

Vigésima sexta distinção.

Primeira questão. Se hipóstases distintas permanecem depois que as propriedades foram abstraídas através do intelecto.

Parece que sim, porque segundo Agostinho, no livro 7 da Trindade, em tudo aquilo que se diz em relação a outro, é preciso entender algo que se diga por si mesmo, porque o relativo não é apenas relativo, mas também é algo. Portanto, se a hipóstase é dita em relação a algo, parece que a hipóstase, além do entendimento da relação, é algo subsistente. Logo, removidas as propriedades pelo entendimento, permanecerão hipóstases distintas.

Além disso, a bondade se relaciona essencialmente a Deus da mesma forma que a paternidade ao Pai. Mas "segundo Boécio, Deus pode ser entendido sem que sua bondade seja entendida", logo o Pai pode ser entendido sem a paternidade, e o mesmo se dá com o Filho e o Espírito Santo. Portanto, o Pai, o Filho e o Espírito Santo poderão ser entendidos como distintos sem suas propriedades.

Em contrário. Todas as coisas são uma só nas coisas divinas onde a oposição da relação não distingue, segundo Anselmo, mas removidas as propriedades, remove-se a oposição da relação, logo tudo permanece um e, assim, nenhuma distinção pode ser entendida.

Respondo. Acerca desta questão há três pontos a esclarecer. Primeiro, mostra-se o que são as relações reais e como elas têm ser nas coisas divinas. Segundo, mostra-se que por meio dessas relações se distinguem as pessoas. Terceiro, a partir disso, conclui-se o proposto. Quanto ao primeiro, é preciso saber que, em qualquer dos nove gêneros de acidente, há duas coisas a considerar: uma é aquilo que compete a cada um deles enquanto é acidente, e isso, em todos, é estar em uma substância. A outra coisa que pode ser considerada em cada um deles é a razão própria de cada gênero. Nos outros gêneros, fora da relação, a razão própria de cada gênero é tomada pela comparação com o sujeito. Com efeito, a quantidade é chamada extensão da substância, e a qualidade, disposição, e assim com os demais; mas a razão própria da relação não é tomada pela comparação com o sujeito em que está, mas pela comparação com algo exterior, isto é, com o correlato, e por isso consideremos as relações enquanto são relações. Assim, encontram-se como assistentes, não intrinsecamente afixadas, como se significassem um respeito de certo modo contingente à coisa relacionada, na medida em que dela tende para outra, e assim entendeu Porretano. Mas entendeu mal, porque a relação assim considerada nada coloca em seu sujeito, nem por isso tem que seja coisa adicionada ao sujeito, mas tem isso apenas da parte de seu fundamento. Porque, portanto, a relação segundo sua razão especial nada acrescenta sobre

o acidente em que se funda, não é mais composto o branco semelhante a outro do que o branco só. Logo, não é relação real pelo fato de que, sobre seu fundamento, se diga que no sujeito se acrescente alguma coisa, mas porque na própria natureza tem um fundamento real. Chama-se, porém, fundamento real da relação aquilo a que, pela própria natureza da coisa, convém uma ordenação respectiva a outro, o que ocorre quando certas coisas são ordenadas entre si por sua própria natureza e têm entre si uma inclinação natural, como no corpo pesado há uma inclinação natural para o centro. Quando, porém, o respeito significado pelas coisas que se dizem em relação é apenas na apreensão do intelecto que compara uma coisa à outra, então é relação apenas de razão. Ora, quando algo procede de um princípio da mesma natureza, é necessário que ambos, isto é, o que procede e aquilo de que procede, convenham na mesma ordem; e assim, como o que procede tem uma dependência e razão real em relação àquilo de que procede, é necessário que aquele de quem procede tenha em relação a ele um respeito real; e porque as processões das pessoas divinas são na identidade de natureza segundo o número, é necessário que, segundo essas processões, se tomem relações reais; e assim fica claro o primeiro ponto.

Quanto ao segundo, é preciso saber que por meio dessas relações se distinguem as pessoas, não enquanto são significadas sob a razão de origem ou de ato, mas enquanto são significadas sob a razão de propriedades, o que assim é claro segundo todos. Toda distinção nas coisas divinas se dá segundo relações opostas, quer sejam significadas à maneira de ato, quer à maneira de forma. Portanto, mais convém a distinção àquilo a que mais convém a razão de relação; mas à própria propriedade relativa convém mais a razão de relação do que ao ato de origem. Logo, segundo a propriedade relativa, mais e propriamente se atende à distinção das pessoas do que segundo as origens. A prova da menor: porque, segundo o Filósofo, o concreto propriamente não está no gênero, mas antes a forma do concreto. Donde o justo não está no gênero, mas a justiça, e o ato está no gênero por redução, isto é, pela forma à qual se termina e da qual recebe a espécie. Assim, portanto, o ato de origem tem mais a razão de concreto, e por consequência está menos no gênero da relação do que a forma, isto é, a propriedade; portanto, mais convém que a distinção das pessoas se dê pela razão das propriedades do que das origens. Contudo, para resolver outra questão, essas propriedades podem ser consideradas de dois modos: ou enquanto são relações, e assim supõem as origens como aquilo sobre o que se fundam e o que pelas origens se adquire; mas se são consideradas enquanto propriedades que constituem as pessoas, então é o contrário, pois ninguém gera a não ser já constituído no ser de sujeito, o qual tem o ser por meio de tais propriedades.

A partir desses dois pontos, aparece o terceiro principal intento, isto é, se, circunscritas pelo entendimento as propriedades pessoais, permanecem as hipóstases distintas. É claro que não. E isto se mostra assim: nenhuma coisa pode ser entendida como existente abstraída de sua diferença específica, mesmo pelo entendimento; mas as propriedades pessoais se relacionam às pessoas que constituem como diferenças específicas, logo,

removidas essas, não permanecem hipóstases distintas. A menor é provada porque, quando por algum nome se importa algo comum e algo distinto, esse distinto se compara ao comum como diferença específica, como é claro do racional em relação ao animal no homem. Mas a hipóstase do Pai nada importa senão a essência, que é comum às três pessoas, e a paternidade, que é especial. Logo, a paternidade se relaciona ao Pai como sua diferença específica, portanto, e assim com os outros. Em segundo lugar, isso é claro porque toda pluralidade é causada por alguma distinção, mas nas coisas divinas não pode haver distinção senão por oposição relativa. Logo, removidas essas, nada permanece distinto. A prova da menor: porque toda distinção é ou por essência, ou por quantidade, ou por relação; mas pelos dois primeiros modos não pode haver distinção entre as pessoas divinas, porque a essência é comum às três e a quantidade de virtude é uma só ali; logo, é necessário que isso se dê por oposição de relação. Contudo, alguns dizem que, removidas a paternidade, a filiação e a processão, ainda permanecem hipóstases distintas, mas não tais como são o Pai, o Filho e o Espírito Santo, porque, ainda que algo seja removido de algo segundo a espécie, não é necessário que seja removido segundo o gênero, pois, removido o posterior, não se remove o anterior. Ora, no Pai há a relação e tal relação, isto é, a paternidade; logo, removida pelo entendimento a paternidade, que é posterior, permanecerá a relação em geral, de modo que, segundo eles, removidas tais propriedades pessoais, permaneceriam três realidades distintas por uma relação geral, assim como, removido o animal pelo entendimento do homem, algo permaneceria como corpo; e, ainda que isso não fosse distinto dos outros segundo a razão própria da espécie, isto é, pela animalidade, contudo seria distinto segundo a razão comum de seu gênero, isto é, segundo a corporeidade. Assim dizem a respeito. Mas não pode ser bem entendido como, removida a relação segundo a espécie, permaneceria segundo o gênero, uma vez que a relação nunca pode ser distinguida nem distinguir enquanto relação, mas enquanto tal relação. Além disso, não é inteligível que, nas coisas divinas, possa haver algo segundo o gênero e não segundo a espécie, porque ali há suma simplicidade. Donde, nas coisas inferiores, há muitos graus segundo diversas composições, donde, de uma coisa, se toma a razão de gênero, e de outra, a de espécie, de modo que de uma se toma a racionalidade e de outra a animalidade, e assim por diante. Mas nas coisas divinas não há essa composição por causa da simplicidade. Donde, se algo for tirado de Deus segundo a razão da espécie, parece que também é tirado segundo o gênero, portanto, isso não vale.

À objeção contrária. À primeira digo que, além das relações nas coisas divinas, há algo, isto é, a essência, mas nela as pessoas não se distinguem entre si, mas apenas da criatura; entre si, porém, distinguem-se apenas pela relação, e, portanto, abstraídas as propriedades pessoais, permanece a distinção da essência divina de todas as outras coisas, mas não a distinção das pessoas entre si.

À segunda deve-se dizer que não é o mesmo quanto à bondade em relação a Deus e à paternidade em relação ao Pai, porque paternidade se diz daquilo pelo qual o Pai é

formalmente Pai, não assim a bondade em relação a Deus, mas aquilo é a divindade pela qual Deus é Deus, não a bondade; portanto, não é o mesmo.

Segunda questão. Sobre a suficiência das propriedades das relações e das noções.

Sobre isto se pergunta, da suficiência destas propriedades, relações e noções. Deve-se dizer que cinco são as noções, a saber, paternidade, filiação, aspiração ativa, aspiração passiva e inascibilidade, das quais quatro são relações, quatro propriedades e três pessoais. E a razão disto é: "noção é dita, pois a pessoa por ela se manifesta. A pessoa divina, porém, pode se manifestar, ou na medida em que não é de outra, e assim o Pai se manifesta pela inascibilidade, ou na medida em que outra é dela, e ela não de outra. E isto é de duas maneiras, ou por modo da natureza, e assim é a paternidade, ou por modo da vontade, e assim é a aspiração comum. De outro modo a pessoa se manifesta na medida em que ela mesma é de outro e isto de duas maneiras: ou por modo da natureza, e assim é a filiação, ou por modo da vontade, e assim é a processão. Destas, porém, há apenas quatro relações, porque a inascibilidade não é relação diretamente, já que é privação, a não ser por redução ao seu hábito. Pois a pessoa não é referida por ela, embora as pessoas por outras se refiram mutuamente. Destas, porém, há quatro propriedades. Pois como propriedade é o que convém a um só, a aspiração ativa comum não será propriedade da pessoa, embora seja propriedade das pessoas. Destas, porém, há três propriedades pessoais que constituem as pessoas. Também que não há senão quatro relações, é mostrado de outro modo e bem, porque toda relação se funda ou na quantidade, ou na qualidade, ou na ação, a quantidade e a qualidade, porém, passam à substância no divino, por isso não são tomadas relações a partir delas. É necessário, portanto, que as relações sejam aceitas segundo as ações divinas, mas não são aceitas a partir da ação que passa ao efeito exterior, porque tal relação é apenas de razão em Deus. Portanto, é necessário que sejam aceitas segundo as ações que permanecem dentro, ou seja, o entender e o querer, as quais no divino não podem ser senão duas. Como, então, de cada emanação resultam duas relações, não serão senão apenas quatro relações". Também deve ser notado que estas noções, propriedades, relações se distinguem em três: primeiro quanto à razão da significação, segundo isto a paternidade é dita relação, na medida em que faz referir, é dita noção, na medida em que notifica, e propriedade, na medida em que convém a uma só pessoa; segundo quanto à ordem do entender, pois como nada pode ser princípio de manifestar algo, a não ser que seja próprio a si, o entendimento da noção precede o entendimento da propriedade, e porque a propriedade não convém senão à coisa distinta, a distinção, porém, no divino não se faz senão pela oposição da relação, o entendimento da relação precede o entendimento da propriedade no divino, terceiro estas diferem quanto ao número, como foi visto. Portanto, o número e a suficiência destas propriedades são manifestos. "Contra isto se argumenta primeiro contra o que foi dito, que há ali quatro relações da parte da ação, não da

quantidade ou da qualidade, porque assim como no divino não há gênero da quantidade ou da qualidade, também não há da ação, já que ali há dois predicamentos, de outro modo haveria ali composição, portanto não há ali relações fundadas na ação". "Deve-se dizer que assim como a sabedoria não está no divino segundo a razão de gênero, ou seja, na medida em que é acidente, nem segundo o que segue o gênero, está, porém, ali segundo a razão de espécie, ou seja, segundo a própria razão da sabedoria, e segundo o que segue a sabedoria, como o saber e o ordenar. Assim a ação está ali não segundo a razão de gênero, mas segundo a própria razão da sabedoria e segundo o que a segue, que são as relações fundadas sobre as ações". "Segundo se argumenta contra a primeira diferença, pela qual se dizia que a noção é dita, porque se manifesta, a propriedade, porém, porque convém a um só, ou seja, ao Pai, o que é falso, já que não constitui a pessoa do Pai". Deve-se dizer que é propriedade da pessoa, mas não pessoal, ou seja, constitutiva da pessoa. Terceiro se argumenta contra o que foi dito, que a propriedade precede a noção segundo o entendimento, porque é primeiro aquilo de que a consequência não se converte. Portanto, segundo isto toda propriedade seria noção e não o inverso, o que é falso. Deve-se dizer que toda noção é propriedade do mesmo modo que é noção. Assim a aspiração comum é propriedade, como é noção. É, pois, propriedade de dois, como é noção de dois. Além disso, todo aquilo de que a consequência não se converte, é primeiro. Contudo, disto não se segue que todo primeiro seja tal, ou seja, que a consequência não se converta dele. O homem, pois, é primeiro que o risível como sujeito da própria paixão, e, no entanto, segue-se 'risível logo homem', como se segue 'homem logo risível', por isso a proposição necessita de exposição.

Vigésima sétima distinção.

Primeira questão. Se o intelecto agente é o princípio ativo na geração do verbo.

Acerca da vigésima sétima distinção se pergunta sobre o Verbo, se o intelecto agente é princípio ativo na geração do verbo, e parece que não. Pois, posto o princípio ativo e passivo, a ação segue necessariamente, mas não é necessário, posto o intelecto agente, que o próprio intelecto possível, que é o princípio passivo na geração do Verbo, forme o verbo, logo etc.

Além disso, ninguém pode formar em si a semelhança da coisa entendida, que é dita verbo, a não ser que primeiro entenda a coisa. Disto parece que é causa somente do verbo, aquilo pelo qual alguém entende a coisa. Mas esta é a espécie inteligível. Logo, ela é princípio somente da forma do verbo e não o intelecto agente, já que de uma só há uma causa somente no gênero de causa.

Mas em contrário se diz no III De Anima, assim como o intelecto possível é "pelo qual todas as coisas se fazem", assim o intelecto agente é pelo qual todas as coisas se fazem. Mas na formação do verbo o intelecto possível é princípio passivo, logo o intelecto agente é princípio ativo.

Respondo. Para a evidência desta questão três coisas devem ser vistas. Primeiro sobre a essência do próprio verbo, segundo sobre o modo de formar o próprio verbo, terceiro será mostrado o proposto. Acerca do primeiro deve ser sabido que alguns dizem que o verbo é o uso atual da espécie recebida, porque, como dizem, nada está no intelecto, senão a própria espécie inteligível, que é princípio de elicir o ato de entender ou a apreensão dos indivisíveis ou a composição e divisão dos indivisíveis compreendidos, mas isto não pode ser, porque a espécie e a operação necessariamente precedem o verbo, já que a operação se termina nele. Assim Agostinho no IX De Trinitate diz que o cognoscente e o cognoscido são os pais do verbo. Portanto, assim como os pais precedem a prole, assim o cognoscente e o conhecido precedem o Verbo.

Outros dizem que o verbo é a intuição atual do próprio objeto segundo as espécies ordenadas, como o intelecto concebe do homem que é animal, e olhando isto procede ordenadamente além, que é de estatura reta, e mais ordenadamente, que raciocina. E então é o verbo sobre o homem, mas isto não vale, porque o verbo exterior é o sinal do interior. Segundo Agostinho no X De Trinitate "o verbo que soa exteriormente, significa o verbo que se esconde interiormente". Mas o verbo que soa exteriormente não significa tal intuição

segundo a coisa, logo e etc. Outros dizem que o verbo é o conhecimento da coisa. Assim Agostinho diz: "o verbo é o conhecimento com amor". Mas isto não vale, porque o verbo é a definição da coisa, assim Agostinho De Trinitate "o verbo in quid sobre a temperança é a definição da temperança". É evidente, porém, que a definição não é o conhecimento, mas é aquilo em que se tem o conhecimento da coisa, logo etc. Assim a ciência fala equivocadamente sobre o verbo e por aquilo que é causa do verbo, e pelo próprio verbo, assim como também são é dito da dieta, na qual a saúde verdadeiramente não está, mas a causa, assim o verbo é dito o conhecimento que o intelecto tem da coisa imperfeitamente. É, no entanto, causa do conhecimento perfeito, na medida em que o intelecto procede para a certa cognição, na qual forma o verbo. Por isso diz Agostinho, que "O Verbo é conhecimento". Digo que não é predicação formal, mas por causa. Assim nem esta é própria 'O Filho de Deus é o conhecimento do Pai', embora seja o Verbo do Pai, mas é melhor dizer 'O Filho é aquele em quem está o conhecimento do Pai'.

Outros dizem que é o pensamento formado segundo o ato, porque é aquilo que o intelecto em ato de pensar forma em si. Mas isto não é suficiente, porque é impossível que a coisa seja aquele ato pelo qual é produzida, assim como é impossível que a cama se produza a si mesma, e a cama seja a própria feitura da cama. Mas pelo pensamento formado se gera o verbo, já que está no extremo da geração, logo e etc.

Outros dizem e melhor, que o pensamento formado, não enquanto é pensamento, nem enquanto é formado, mas enquanto o pensamento formado é entendido, apreende-se a si mesmo a conhecer perfeitamente a coisa propriamente, em que consiste a razão do verbo, contudo o pensamento e a formação são da essência do verbo. E assim podem ser consideradas as posições, aquela ou seja que diz que é pensamento formado, e aquela que diz que é intuição, porque ambos são requeridos, mas nenhum por si só é suficiente sem a razão de cognição perfeita, por isso é dada tal definição comum do verbo: o verbo é o termo da operação intelectual que emana de dentro do ato inteligente, permanecendo nele e manifestativo de outro. Diz 'termo da operação' para a diferença do sentido, que não se reflete; 'permanecendo nele'; diz para a diferença do intelecto prático; 'manifestativo de outro', porque aquilo completa a razão do verbo.

Acerca do segundo deve ser sabido que estas quatro diferem, a saber, cogitar, julgar, dizer, falar, e também se relacionam ordenadamente ao verbo. O pensamento é dito de duas maneiras, assim como é a geração nos naturais. Pois às vezes a geração é dita todo o processo da natureza para a forma nova do gerado, como no presente é dito que a geração é a saída do não-ser para o ser. Às vezes é tomado pela introdução, isto é, pelo termo da geração, como no V da Física. Similarmente. Às vezes o pensamento nomeia todo o processo do intelecto para chegar à perfeição ou à perfeita cognição da coisa, e assim como não se pode dizer que o total precedente da geração seja a forma induzida, assim não se pode dizer que tal pensamento seja o verbo. De outro modo é tomado pelo termo de tal

inquirição do intelecto, e então é o verbo, ou seja, o próprio juízo recebido pelo intelecto do pensamento formado. O pensamento, portanto, se relaciona ao verbo, que o precede. O juízo, porém, às vezes precede, às vezes segue, como é manifesto. O dizer, porém, é aceito por aquilo que pertence à produção do verbo, que nunca é sem reflexão sobre o pensamento formado, e daí é que somente o intelecto forma o verbo e nenhuma outra potência, como se manifestará abaixo. O falar, porém, acrescenta a manifestação. Por exemplo: nas ciências reais algo é duplamente entendido. Primeiro como aquilo que é principalmente pretendido, ou seja, o pensamento das coisas exteriores. Pois às vezes alguém trata do movimento e do ente, e não pretende principalmente tratar qual concepção ou pensamento possa ser do movimento ou do ente, ou qual não, mas pretende principalmente inquirir qual coisa seja o próprio movimento ou o próprio ente, ou qual não. Mas tratando deles o homem forma certas concepções e pensamentos, para que por eles entenda as próprias coisas, assim o conhecimento delas é o principal pretendido e não a própria concepção nem a formação. De outro modo algo pode ser dito entendido, enquanto o intelecto o usa como uma certa razão de entender outro, de modo que o pensamento do intelecto não consiste principalmente nele, mas mediante ele tende para outro, assim como quem vê a imagem de Hércules é conduzido mediante ela ao conhecimento de Hércules, do que é manifesto que o Verbo não é aquilo que é principalmente pretendido, que é o próprio objeto do intelecto, senão aquilo que é entendido, na medida em que o intelecto o usa como instrumento para conhecer outro. E por isso bem se diz que o verbo é manifestativo de outro, e assim o segundo é manifesto.

No que concerne ao terceiro, deve ser sabido que estes três, a saber, a vontade, o intelecto agente e a espécie inteligível, devem ser postos como causa ativa para a geração do verbo. Da vontade assim é manifesto. Aquilo pelo qual fazemos algo, é a causa daquilo que fazemos, porque o porquê (propter quid) mostra a causa. Mas, segundo Agostinho, entendemos ou consideramos o que queremos, logo e etc. Não se pode dizer que seja causa final, porque isto é o objeto da vontade e não a própria vontade, nem é causa material, porque este é o intelecto possível, já que o fim, em razão do qual o verbo é formado, é o conhecimento perfeito das coisas. Do intelecto agente é manifesto pelo que foi tocado em contrário, porque tudo o que pode ser feito no intelecto possível, isto o intelecto agente tem de fazer mediata ou imediatamente. Mas o verbo é feito no intelecto possível, logo etc. Nem obsta que a espécie inteligível seja causa do verbo. Pois, como ela é efeito do intelecto agente, a causalidade do intelecto agente se enfunde sobre o efeito da espécie. O intelecto, pois, é super-excedente à própria espécie, assim como a virtude do sol é super-excedente aos geráveis e corruptíveis. Assim como o sol age na ação dos agentes inferiores, assim o intelecto agente age na ação da espécie inteligível. Da espécie inteligível, de fato, assim é manifesto. É evidente, pois, que o intelecto agente, por ser universal, não pode formar determinantemente o verbo da coisa, a não ser que sua ação seja determinada por um agente especial. Mas isto é a espécie inteligível, pela qual formamos determinantemente o verbo do homem ou da pedra, logo etc. O que podemos ver em um símile: vemos, pois, que

para que por algum instrumento de ferro se aja na madeira, requer-se a dureza do ferro, que é principalmente a qualidade ativa em relação à maciez que a madeira tem em comparação ao ferro, mas para isto, além disto, que assim ou assado aja purificando ou furando, requer-se alguma figura determinada, a saber, do machado ou da broca. Mas ainda além destas se requer algo impelindo a cortar ou a perfurar, por exemplo, a virtude motora do artífice, porque os dois preditos não seriam suficientes. Assim devemos imaginar na geração do verbo, que o intelecto agente é entendido como principal princípio ativo, como foi dito da dureza do ferro. Mas a espécie é requerida para determinar sua ação à forma espacial, como a figura do machado no ferro, mas a vontade é requerida como virtude motora no artífice. Isto mesmo aparece nos naturais quanto aos dois primeiros princípios na luz, no ar e na densidade. Pois da diversa densidade resulta diversa cor. Assim da luz do intelecto agente que ilumina o intelecto possível, chegando o diverso objeto das diversas coisas, resulta diversa forma no intelecto possível, que é impressa no verbo, cuja espécie é, no intelecto possível. E assim é manifesto que estas são requeridas para a geração do verbo.

Aos argumentos em contrário. Ao primeiro deve ser dito que, presente o princípio ativo suficiente, a ação se faz no paciente, mas não se for insuficiente, assim como o sol não pode induzir a forma do asno na sua matéria, a não ser que estivesse presente um agente especial, por exemplo, a semente do asno; assim é sobre o intelecto agente.

Ao segundo deve ser dito que não se segue que o intelecto não seja causa do verbo, mas que não é causa suficiente sem a espécie e a vontade.

Segunda questão. Se as espécies inteligíveis e o verbo representam de forma diferente.

Sobre isto se pergunta, de que modo a espécie inteligível e o verbo representam diversamente.

Respondo. Nesta questão há duas coisas a ver: primeiro como a espécie inteligível e o verbo diferem, segundo como representam diversamente.

Quanto ao primeiro deve ser sabido que a espécie inteligível é dupla: uma, que o objeto imprime no intelecto possível pela virtude do intelecto agente, que é comumente posta como princípio de elicir o ato de entender; a outra é a que o intelecto faz, e por cujo ato forma o conceito definido sobre a coisa entendida. Ora, se for perguntado qual dessas espécies é o verbo, digo que a última e não a primeira, a não ser impropriamente, o que assim é manifesto. Aquilo que é produzido por alguma operação, não pode ser o princípio eliciativo daquela operação; de outro modo seria princípio de si mesmo, o que é falso. Mas

o verbo é produzido pela operação do intelecto, porque o verbo é o que o intelecto forma por seu dizer. O dizer, porém, é operação do intelecto. Logo, o verbo não pode ser princípio eliciativo da operação do intelecto. Como, portanto, a espécie inteligível é o primeiro princípio da operação, segue-se que não é o verbo.

Quanto ao segundo deve ser sabido que a espécie representa absolutamente, o verbo, porém, por relação ao juízo do intelecto, cuja razão é, porque o intelecto não se aquieta na própria apreensão da espécie, mas somente na segunda.

Segundo, porque a espécie representa de modo confuso, o verbo, porém, distintamente segundo a quantidade e segundo as partes, se a coisa tem partes.

Terceiro, porque a espécie não pressupõe a operação do intelecto, o verbo, porém, necessariamente a pressupõe e pressupõe estar formada na conclusão, embora não seja totalmente diferente dela, assim como necessariamente o homem pressupõe o animal.

Quarto, porque a espécie é acepção sem falácia (sine fallacia), porque o intelecto não se engana acerca do próprio objeto, o verbo, porém, com falácia (cum fallacia), porque o verbo pressupõe o juízo, e o juízo às vezes põe o falso, e por consequência o verbo então é falso, embora segundo Agostinho o falso seja impropriamente. E assim o segundo é manifesto.

Terceira questão. Se há um verbo em Deus.

Pergunta-se se nas coisas divinas há verbo. E parece que não. Pois o verbo é o termo do pensamento volúvel (terminus volubilis cogitationis) segundo Agostinho, mas nas coisas divinas não há tal pensamento, logo e etc.

Além disso, o verbo é ainda formado para que manifestamente represente a coisa, mas a natureza divina manifestamente representa a si mesma e às outras coisas, logo, como ela não é o verbo senão impropriamente, parece que em Deus não há verbo.

Respondo. Deve-se dizer que o verbo propriamente está nas coisas divinas, o que aparece se considerarmos o que significa e para que fim de significar foi imposto. Pois o Verbo significa, segundo Agostinho, soante (boans), ou seja, manifestante (manifestans). Assim, significa a verdadeira manifestação, mas porque nas coisas divinas a manifestação propriamente não tem lugar, logo e etc. Além disso, em Deus há o certo conhecimento e o juízo do conhecimento e o perfeito aquietamento em torno do conhecido. Estas três coisas, porém, completam a razão do verbo, logo etc. Deve-se notar, contudo, que razão inteligível, ideia e verbo diferem. A razão inteligível, pois, é dita a partir disto, que representa a coisa ao intelecto, seja ela produtiva ou não, seja princípio de produzir aquilo de que é razão, ou

não. A ideia, porém, propriamente aceita, acrescenta sobre a razão inteligível que é princípio produtivo daquilo de que é ideia, assim, é próprio somente do artífice que tem a conclusão prática ter a ideia; o ser produtivo ou não, não é da sua razão, assim como nem da razão inteligível. O verbo, porém, é da sua razão que seja representativo daquilo de que é verbo, no que convém com a razão inteligível e com a ideia. Além disso, é da sua razão que seja produto do entender por modo do intelecto, e isto acrescenta sobre ambos, mas não é da sua razão que seja princípio produzido da coisa representada por ele, ou que não seja princípio. De outro modo não haveria verbo nas ciências especulativas, e nisto difere da ideia e convém com a razão inteligível.

Ao primeiro deve ser dito que Agostinho fala do verbo humano e não de todo verbo, porque às vezes o verbo humano inclui o pensamento volúvel, como quando é adquirido pela primeira vez, como se eu quiser aprender o que é o camelo, é preciso revolver muitas coisas, antes que eu saiba o que é, e então tenho o verbo. Mas depois que eu souber o que é, não é preciso revolver o ato de entender, mas imediatamente forma o verbo dele, assim Agostinho fala do primeiro, que não está em Deus, mas sim o outro, a saber, o certo juízo sobre a coisa.

Ao segundo deve ser dito que o verbo nas coisas divinas não é por necessidade do inteligente, como o verbo humano é por um fim diverso de si. Além disso, em razão da expressa cogitação nas coisas divinas, o verbo é manifestamente representativo de todas as coisas.